CONSTANTIN ERETESCU

ŞTIMA APEI

II 388.532

Editura Etnologică

SUMAR

Cuvânt înainte 7

Studii

Ştima Apei. Încercare de reconstituire a unui mit agrar 9
Forme vechi de cult ale copacilor 29
Interdicţia de a privi. Semnificaţia unui tabu 51
Caracterul exogamic al comunităţilor săteşti maramureşene
şi unitatea folclorică a zonei 75
Mioriţa. Pe marginea motivului *testamentul ciobanului* 85
Literatură şi rit în unele legende despre Fata Pădurii 97
Balada *Fata Pădurii* 107
Horia merge de mândruţ. Despre funcţia cântecului de dragoste 113
Terminologia sexului în lirica populară românească 125
Anecdotele ca biografii secrete 155
Folclor citadin: bancurile 161
Ai auzit că...? Zvonul ca gen folcloric 183
Satul global şi folclorul lui: legendele urbane 195
Obiceiuri noi pentru omul de tip nou. Anexa I. Anexa II 207
Steaguri roşii pe ruine. Folcloristica românească în anii '50 234

Oameni şi cărţi

Epica eroică a romanităţii orientale 261
O carte esenţială: *Obiceiuri populare de peste an* 270
Mitologia difuză a Fetei Pădurii 273

Lista materialelor incluse în volum 278

BCU "MIHAI EMINESCU" LIBRARY

Cuvânt înainte

Am adunat în volumul de față lucrările pe teme de mitologie și folclor scrise în anii care au urmat plecării din România. Unele din aceste materiale au apărut în publicații din exil, altele, – după căderea regimului comunist –, în periodice din țară. Acestea sunt cele care alcătuiesc structura cărții. Am inclus de asemeni câteva texte vechi, rămase nepublicate, care au supraviețuit cumva tracasărilor și rigorilor emigrației. Așa cum se știe, cei care părăseau în acei ani țara nu aveau dreptul să scoată peste hotare nici un fel de hârtii. Între aceste texte salvate se află și comentariul la apariția unui volum despre eposul eroic românesc și al romanității orientale, al folcloristului sovietic Victor M. Gațak, basarabean de origine. Materialul a fost dat spre publicare la *Romanoslavica*, publicație științifică al cărei secretar de redacție era prietenul Alexandru Calais, basarabean el însuși. Cum autorul comentariului provenea și el din aceeași provincie, cineva a văzut în această serie de coincidențe un subtil act subversiv, care trebuia, de bună seamă, stopat. Drept care s-a luat decizia nepublicării. Din aceeași set de texte recuperate fac parte două comunicări prezentate la reuniuni ale folcloriștilor. Am ales să republic și un material tipărit de către o casă județeană de creație în care, dintr-o eroare de redacție, anexa lucrării a apărut înaintea textului, sugerând apartenența la un alt material.

În cursul procesului de editare am socotit necesar să intervin în textele vechi, clarificând și, uneori, amplificând comentariul. Tinerețea apreciază mai mult formulările sintetice și abrupte și manifestă tendința spre generalizare. Ajuns la altă vârstă, am simțit nevoia să intervin, nuanțând unele afirmații anterioare și punânu-le, pe cât posibil, în context.

În multe privințe, acest volum este o lucrare recuperată. Am socotit că a venit timpul să strâng laolaltă aceste lucrări risipite în timp și spațiu și să le ofer cititorului interesat de fenomenul culturii populare românești și de mitologie.

Ştima Apei
Încercare de reconstituire a unui mit agrar

În literatura folclorică românească sunt cunoscute mai multe legende mitologice referitoare la Ştima Apei. Aceste legende pot fi rezumate astfel: trecând pe lângă o apă (iaz), o femeie (un grup de oameni) aude un glas (vede ieşind din apă o femeie) care rosteşte "Ceasul a sosit, omul n-a venit" (face semne unei femei, chemând-o să vină la ea). Un ţăran îşi abandonează sapa sau coasa cu care lucrase până atunci şi, în fugă, se îndreaptă spre apă (apare un străin care se îndreaptă spre apă în fuga calului). Femeia (alţii) încearcă să-l reţină, dar omul izbuteşte să se arunce în apă (să atingă apa) şi moare.

Iată, prezentat integral, textul unei variante din Vatra Dornei, uşor prelucrate de culegătorul Teofil Bizom:

Când eram tânără, îmi aduc aminte ca azi, într-o vară, pe făcutul fânului, am avut nişte porşori de clădit numaidecât, pentru că a doua zi era să fie duminică. Şi până ce am isprăvit de clădit, era aproape de miezul nopţii. După ce am isprăvit de clădit, mai aveam să strâng vacile la ocol şi să le mulg. Trebuia să merg pe lângă valea Bistriţei, că era mai de-a dreptul, cântând şi cu dobiţele în spate. Şi când eram prin dreptul genunii, numai ce aud zicând pe cineva din genune:

-Iaca ceasul a sosit

Şi voinicul n-a venit.

Şi aşa a strigat de trei ori. Şi când a strigat a treia oară, numai ce văd un voinic frumos ca un luceafăr, călare pe un cal ca un smău. Cum venia repede, da pinteni calului, să se bage în apă, dar calul nu vrea să se bage.

Văzând calul că stăpânul său îl sileşte numaidecât, rânceză o dată de s-au cutremurat munţii şi numai de trei

BCU IASI
BCU "M. EMINESCU" IAŞI

ori a sărit şi a fost în mijlocul Bistriţei. Când a fost în mijlocul apei s-a scufundat calul cu voinic cu tot. Calul a ieşit plin de spume, dar voinicul a rămas în fundul genunii.

Ştima Apei a cerut cap de om şi când a sosit ceasul, cap de om a căpătat.

(T. Pamfile, *Mitologie românească, I, Prieteni şi duşmani ai omului,* Bucureşti, 1916, p. 285-286)

Texte mitologice foarte asemănătoare sunt cunoscute în nordul Europei. În 1958, Reidar Th. Christiansen publica o tipologie a legendelor din folclorul norvegian, între care şi una cu acest conţinut[1]. Renunţând la segmentarea textului la care recurge folcloristul norvegian, legendele grupate sub titlul *River Claiming its Due. "The hour has come but not the man"*, pot fi reduse la câteva componente esenţiale: Aproape fiecare râu are o legendă care spune că într-un anume loc, cineva aude o voce care spune "Ora a venit, dar omul nu". Curând după aceea soseşte cineva în mare grabă, vrând să treacă râul. La sfatul cuiva de faţă sunt luate măsuri care să-l împiedice. Omul totuşi moare când atinge apa adusă de la râu, ori se îneacă în chip neaşteptat într-o porţiune cu apă mică atunci când încearcă să treacă, sau moare în braţele celor care-l ţineau să nu intre în apă. În unele versiuni legenda se reduce la vocea care se aude din râu, după care urmează informaţia că o persoană s-a înecat în acel loc puţin mai târziu. Christiansen citează 35 de variante, jumătate din ele provenind din partea de răsărit a Norvegiei.

Alte versiuni fuseseră consemnate de Stith Thompson într-o lucrare publicată cu numai câţiva ani mai devreme. În al său *Motif-Index of Folk Literature*[2], el le grupează la motivul D 1311.11.1, *River says "The time has come but not the man"*. Textele care-i erau cunoscute la data aceea proveneau şi ele din ţările nordice ale Europei (Danemarca, Anglia, Finlanda, Suedia, Olanda, Lituania, Estonia).

În timpul scurs de atunci au devenit cunoscute variante noi, între care şi cele româneşti. (În *Tipologia legendelor româneşti*, lucrare manuscris întocmită de Tony Brill, textele despre Ştima Apei sunt grupate sub indicativele 13.160-13.162.) Aceasta a deschis perspectiva unui studiu comparativ şi posibilitatea unei înţelegeri mai bune a funcţiei mitologice a textului. Legende despre Ştima Apei au fost culese în Moldova (Vatra Dornei — vezi versiunea citată mai sus, în acelaşi, p. 284 şi o alta aflată în lucrarea Elenei Niculiţă-Voronca[3], însoţită de

menţiunea "Povestea aceasta se spune în toate părţile în Moldova"), Bucovina[4], Maramureş[5], Bihor[6] şi câteva altele. La acestea se adaugă un număr de informaţii şi credinţe din Moldova[7], Oltenia[8]; vezi de asemeni unele informaţii culese de C.H. Mateescu şi publicate de T. Pamfile[9], Banat[10], Transilvania[11]. Densitatea variantelor, raportată la teritoriu, este net în favoarea ţărilor scandinave, ceea ce ne face să presupunem că legenda mitologică, în forma pe care o cunoaştem acum, a fost creată în nordul continentului, de unde a iradiat spre sud, ajungând până în spaţiul locuit de români. *Ştima Apei* este un demon acvatic feminin. Este cunoscută mai ales sub acest nume, dar ocazional au fost atestate şi câteva alte denumiri, cum ar fi *Fata Apei*[12], *Femeia Gârlei*[13] sau *Vâlfă*[14]. Potrivit informatorilor Niculiţei-Voronca[15], Ştima Apei este o femeie *albă şi rece*, cu sâni gigantici, pe care-i aruncă peste umeri, *cu păr până în pământ, galbăn, sclipeşte ca aurul, înaltă tare, cât o cămilă şi albă, îmbrăcată în alb*, dar şi *cu cămeşe cu altiţă şi cu ştergar, are copii, oameni de apă*. Potrivit altora ea este *jumătate om şi jumătate peşte*, dar şi o reprezentare adrogină, *şi femeie şi bărbat*, (*se arată şi ca femeie şi ca flăcău, fel de fel)* care-i îndeamnă pe oameni să se înece. Îşi face apariţia *când e vreme rea, dar şi când e lună. Când iesă se scutură, umblă pe uliţă ca un nour; se scaldă. Dacă-i dai pace, nu zice la nimene nimică, dar de nu, te muţeşte, te sluţeşte; umblă până la miezul nopţii. Ea trage pe om să-l înece, zice "Ceasul a sosit, omul n-a venit". Şi să puie numai piciorul în apă, se îneacă.* Nu este limpede dacă fiinţe mitologice ca *Cel din Baltă, Ăl din Baltă , Ăl din Tău, Cel din Ape* sau *Cel din Puţ* sunt sau nu demoni acvatici cu personalitate distinctă. Ei par să fie mai degrabă spirite malefice masculine, care invadează, ca Ştima Apei de altfel, în timpul, încărcat de primejdii, al nopţii, spaţiul domesticit al satului. Numai aşa se explică interdicţia de a merge la fântână după ce se lasă întunericul, pentru că *Cel din Ape* poate să apuce şi să tragă de ciutură în jos[16]. După principiul simplu al atracţiei sexuale, *Ştima Apei* îneacă mai ales bărbaţi; victimele *Celui din Puţ* sunt, în schimb, femei.

Materialele folclorice şi informaţiile legate de Ştima Apei ne permit să apreciem că în perimetrul culturii româneşti tradiţionale era cunoscut şi practicat un sistem unitar de rituri în legătură cu această fiinţă mitologică. La unificarea sistemului de credinţe legat de Ştima Apei a contribuit desigur, şi faptul că practicile rituale referitoare la această fiinţă mitologică s-au transmis pe firul apelor. În concepţia

populară arhaică fiecare râu îşi are *ştima* sa, sufletul apei: *Oltul cere în fiecare zi câte "un cap de om", zice poporul din Vâlcea*[17]. Credinţe similare sunt atestate pentru râuri ca Mara, Siret, Prut, Sebeş, Bistriţa, Târnava[18]. Unele din aceste râuri străbat mai multe zone etno-folclorice cu trăsături specifice. (O zonă etno-folclorică se caracterizează prin trăsături economice, sociale, folclorice, etnografice etc. unitare.) Relativ distincte, aceste zone sunt traversate de obiceiuri şi credinţe comune locuitorilor dependenţi de acelaşi factor geografic, în cazul de faţă râul.

Legendele despre Ştima Apei sugerează ipoteza sacrificiilor umane săvârşite în cuprinsul riturilor agrare. Înainte să încercăm să descifrăm semnificaţiile mitice ale textelor, ni se pare util să subliniem că între miturile străvechi şi legendele culese în epoca modernă s-a interpus o perioadă de timp îndelungată care a afectat mai mult decât o dată motivaţia iniţială, a modificat funcţia, iar aceasta s-a petrecut în cadrul unui proces general de desacralizare, care a produs transformări în mentalitatea colectivităţilor umane, îndeosebi a celor rurale. Urmărind modificările survenite în cadrul acestui proces, W.J. Gruffydd[19] se opreşte asupra următoarelor patru etape pe care mitul le-a parcurs în cursul procesului de desacralizare: 1. etapa mitologică; 2. mitologia devine istorie; 3. istoria mitologică devine folclor; 4. folclorul ia forma povestirii literare. Astfel, de exemplu, sacrificiul uman, real sau simbolic, a fost o trăsătură proeminentă a multor religii primitive. Dacă în prima etapă divinitatea era cea sacrificată cu regularitate, în etapa a doua cel sacrificat era altcineva, un substitut al divinităţii. În etapa a treia, un individ era sacrificat în cazuri speciale, iar în cazul normal un simulacru al omului devenea obiect al sacrificiului; este etapa ţapului ispăşitor. În sfârşit, în ultima etapă niciodată nu era sacrificat un om, dar subiectul era tratat astfel încât sugera că sacrificiul s-a produs cândva.

Identificarea formei şi semnificaţiei mitului pornind de la textele naraţiunilor cunoscute întâmpină dificultăţi serioase. Câteva elemente pot fi totuşi izolate şi supuse discuţiei.

Cu excepţia unui text (Deseşti, Maramureş) toate naraţiunile româneşti vorbesc despre moartea prin înec a unui bărbat. Acest element este relevant în interpretarea legendei din perspectivă mitologică. Existenţa unei relaţii între agricultură şi sexualitate a fost relevată de multă vreme. Mircea Eliade[20] se referă în detalii la solidaritatea dintre femeie şi agricultură. El observă că femeia este implicată direct în misterul renaşterii plantelor şi sunt cunoscute nenumărate forme în

care se manifestă această legătură. Cele mai multe se referă la momentul plantării sau aruncării semințelor în pământ. Astfel, în Prusia răsăriteană femeile obișnuiau să se ducă în pielea goală să sădească mazăre; în Finlanda, femeile aruncau în pământ primele semințe îmbrăcate într-o cămașă pe care o purtau în timpul menstruației, purtau încălțările unei prostituate sau ciorapii unui bastard. Exemplele de acest gen sunt numeroase. Ceea ce se urmărește este creșterea fertilității grânelor prin contactul cu obiecte aparținând unor persoane caracterizate printr-un erotism intens[21]. Sacrificiul uman se efectua și el în cadrul unor prescripții rituale precise, în care sexul divinității nu era un parametru neglijabil. Spre deosebire de semănat, care este o activitate predominant feminină, recoltatul (secerișul, culesul) era o activitate îndeplinită mai ales de bărbați. Este firesc, de aceea, să ne așteptăm ca ei să fie mai implicați în riturile legate de încheierea în bune condițiuni a acestei operații. Știma Apei, concepută în aria culturală românească este o ființă supranaturală feminină care impunea sacrificiul unui bărbat. Propp vorbește despre "logodna de jertfă", care consfințește relația sexuală dintre om și divinitate. Asemenea practici sacrificiale au fost atestate mai ales în zonele în care succesul anului agricol depindea de fluvii: Nilul, Gangele, Tigrul și Eufratul, Fluviul Galben. L. Ia. Șternberg exprimă această idee cu toată convingerea: *Deoarece zeii fertilității erau socotiți divinități stăpânite de patimi trupești și pentru că, pe de altă parte, acest lucru era necesar pentru bunăstarea oamenilor, s-a ajuns la obiceiul aducerii de jertfe, mai cu seamă fete și tineri, în funcție de sexul atribuit uneia sau alteia dintre divinități*[22]). Folclorul românesc a conservat, în contextul unui alt gen literar, amintirea unei relații similare, sub forma jertfirii de fete tinere *Balaurului*, ființă mitologică masculină. Prin analogie, putem presupune că bărbatul sacrificat în apele curgătoare, lăcaș al *Știmelor*, trebuia să îndeplinească aceleași condiții de puritate ca și fata jertfită *Balaurului*. (Între *Știma Spei* și *Balaur*, ființe supranaturale cărora li se aduc sacrificii de vieți omenești, apare evidentă asemănarea de funcție. Trebuie totuși să facem distincție între ele. Pe de o parte, în ipostaza discutată, Balaurul este mai frecvent asociat cu fântâni, iazuri, mlaștini, în genere ape stagnante, în vreme ce Știma Apei este asociată cel mai adesea cu ape curgătoare. Pe de altă parte, *Balaurul* este un personaj de basm, de literatură de ficțiune, în vreme ce Știma Apei este un personaj mitologic, parte a sistemului de credințe.

În versiunile scandinave, asemeni celor româneşti, victima este tot un bărbat. El este cel care-şi urmează destinul şi moare în clipa în care atinge apa. Femeile au, în schimb, capacitatea de a rezista: *În Siret, o femeie spăla cămeşi şi a văzut-o cum a ieşit drept la amiazăzi şi îi făcea cu mâna femeiei să vie; dar femeia a fugit, iar ştima s-a băgat în apă*[23]. Chemarea nu li se adresează lor, nu sunt ele cele care trebuie sacrificate.

Victima este un om al locului, dar şi un străin, un necunoscut care apare de nicăieri de îndată ce este auzită vocea care cere cap de om. În ciuda unei preocupări de individualizare pe care legendele tind să o pună în evidenţă, numele victimei sau relaţia ei cu membrii comunităţii umane nu este menţionată niciodată în textele studiate. Aceeaşi situaţie apare în versiunile lui Christiansen. Cel care aude glasul demonului acvatic este un trecător (*someone passing by, a passer by, someone passing by at night*), iar cel care-i cade victimă este de asemeni străin de comunitatea sătească: cineva *driving a cart, trembling all over; one of the farmhands, going to church, started to cross the river before the others; thief had to be ferried across to the justice of peace but ran away straight into the water; travelling in a sledge driving over the ice; one of those present became anxious to leave; the man had intended to commit suicide.* În mitologia altor popoare apar menţiuni precise despre sacrificiul uman real sau simbolic al unei persoane străine de grup, aflată în tranzit în perimetrul câmpului pe care se desfăşoară secerişul. Citându-l pe Mannhardt, M. Eliade[24] menţionează o practică frecvent întâlnită la diverse popoare europene ca orice străin care trece pe lângă un câmp în timpul secerişului să fie bătut cu îmblăciul şi admonestat în glumă că va fi omorât. În alte locuri îi pun acestuia secerile în dreptul gâtului sau este legat şi trebuie să-şi răscumpere eliberarea. Acelaşi tratament i se aplică celui care se apropie de aria de treierat. În Danemarca, fata care dansează cu cel care a secerat ultimul snop plânge că este "văduvă", măritată cu cineva destinat morţii. James Frazer[25] dă numeroase exemple de acelaşi tip. În Solör, Norvegia, obiceiul de a lega şi cere răscumpărare celui care intră în zona în care se face treierişul se aplică tuturor, inclusiv proprietarului. În Brie, Isle de France, oricine trece pe lângă un câmp pe care se seceră este alergat. În Pomerania trecătorul este legat, iar secerătorii formează un cerc în jurul lui, îşi ascut secerile în vreme ce unul din ei zice, *The men are ready,/ The scythes are bent,/ The corn is great and small,/ The gentle-*

man must be mowed. Practica este întâlnită şi la alte culturi decât cerealele. În Soest, ţăranul care trece pe lângă femeile care scot inul este înconjurat de acestea, legat şi obligat să dea băutură. În Tirol, celui care dă ultima lovitură de îmblăciu la treierat i se pune în jurul gâtului o legătură de paie. Dacă este un om înalt, se crede că la fel va fi grâul anului viitor. După care este legat şi asvârlit în râu. Practici similare sunt cunoscute pretutindeni în lume. Populaţia gond din India obişnuia să fure copii brahmani pe care-i sacrifica în momentele critice ale ciclului agrar. Pentru ca jertfa umană să fie acceptată de Tari Pennu, zeiţa pământului, victima trebuia să fie cumpărată sau să fi fost născută victimă (fiu al unui tată victimă). Victimele viitoare trăiau ani întregi în comunitatea care avea să-i sacrifice, erau bine trataţi, se căsătoreau cu tinere care erau ele însele copii ale victimelor şi erau lăsaţi să aibă descendenţi, care la rândul lor aveau să fie dăruite zeiţei pământului. Este posibil, ca într-un stadiu mai vechi al practicii, cel sacrificat să fi fost un străin de colectivitatea sătească, dar şi un om al locului care a comis transgresiuni care impuneau pedeapsa cu moartea. Sunt cunoscute cazuri în care prizonierii capturaţi în diverse confruntări militare erau menţinuţi în viaţă în vederea sacrificiilor. Pentru o comunitate rurală de tip arhaic un străin era un individ fără statut social, în multe privinţe un obiect. O asemenea modificare a practicii ar corespunde, în modelul lui Gruffydd trecerii de la etapa a doua, sacrificiul uman real, la etapa a treia, a ţapului ispăşitor.

Avem temeiuri să presupunem că într-o etapă mitologică a riturilor legate de agricultură se săvârşeau jertfe umane în momentele semnificative ale ciclului muncilor agricole (semănatul, recoltatul) şi, de asemeni, în momente de criză cauzate de fenomene naturale ieşite din comun (inundaţii, secetă). În toate aceste situaţii era necesară intervenţia binevoitoare a divinităţii. Sacrificiul uman nu garanta succesul, dar acesta era darul maxim pe care o comunitate îl putea face. El era şi expresia dependenţei lor de bunele oficii ale divinităţii. Nu deducem de aici că fiecare sat în care au circulat legende despre Ştima Apei sau unde au fost atestate practici legate de stropit, scufundat sau aruncat în apă se întrecea pe sine în imolări de fete şi tineri. O afirmaţie ca aceea că *Oltul cerea în fiecare zi cap de om* nu trebuie înţeleasă în sens literar. Mircea Eliade este de părere că sacrificii umane au fost practicate doar în câteva locuri în lume, iar aceasta într-un trecut îndepărtat. *It is most likely that all these agricultural ceremonies spread*

from a small number of places of origin (Egypt, Syria, Mesopotamia) over the whole world, and that a great many races only got hold of scraps of the scenario as it was at first. Even at classical antiquity, human sacrifice at harvest-time was no more than a faint memory from times long past[26]. El preia o concluzie la care ajunsese Frazer înaintea lui: *It is hardly necessary to add that in Phrygia, as in Europe, the old barbarous custom of killing a man on the harvest-field or the threshing-floor had doubtless passed into a mere pretence long before the classical era, and was probably regarded by the reapers and threshers themselves as no more than a rough jest which the licence of a harvest-home permitted them to play off on a passing stranger, a comrade, or even on their master himself*[27]. Dacă acceptăm acest punct de vedere, rămâne să ne explicăm cum e posibil ca amintirea acestor practici străvechi să fi supraviețuit până în zilele noastre în forme atât de similare celor originale, în zone îndepărtate, care nu le-au practicat niciodată. Mai firesc și în spiritul informațiilor istorice, etnologice și materialelor folclorice pe care le deținem este să admitem că riturile sacrificiale au fost practicate pe teritorii vaste, pretutindeni unde existența oamenilor a depins de bunăvoința forțelor supranaturale care asigurau viața plantelor. *Some inquiries concerning Human Sacrifices Among the Romans*, o lucrare a Rev. Dr. Thatcher Thayer[28], care conține, pe lângă un eseu, corespondența pe această temă dintre Macaulay, Sir Robert Peel și Lord Mahon, aduce informații surprinzătoare. Dr. Gieseler[29], citându-l pe Porphyriu[30], făcuse observația că sacrificiile umane fuseseră interzise încă din timpul lui Hadrian, succesorul lui Traian, dar că în timpul lui (pe la 280 d. Ch.) un om era imolat anual la Roma în cinstea lui Jupiter Latialis[31]. Pliniu[32] confirmă și el că în situații extraordinare se trecea peste interdicția de a oferi jertfe umane, iar asemenea momente s-au petrecut în timpul vieții lui[33]. Sacrificii umane au fost săvârșite de Cezar (altfel, oficial, opus unor asemenea acte), Augustus, Tiberiu, Nero. Traian a sacrificat o femeie frumoasă după un cutremur care a zguduit Roma, ca să asigure orașul împotriva unor evenimente asemănătoare. În cazurile unor ofense pedepsite cu moartea, a existat tendința de a oferi victima condamnată ca sacrificiu unui zeu. În felul acesta, execuția apărea ca un sacrificiu expiatoriu[34]. Însăși execuția creștinilor era privită ca un rit de propițiere. Merivale, istoric al antichității, face această constatare: *This ideea was sanctioned and fostered, apparently, by the most usual manner of these*

executions; for the shows of the amphiteatre had sprung out of the primitive custom of sacrificing human victims at the altar of a god, or the tomb of a deceased hero. Even to the time of Constantine, it is said, a vestige of this idea was preserved in the annual immolation of a gladiator on the Alban Mount to Jupiter Latiarsis[35]. Avem în vedere practici curente la Roma şi la Constantinopol. Ceea ce se petrecea în cuprinsul imperiului ca şi în restul continentului rămânea neconsemnat de istorici şi în afara controlului autorităţilor centrale. Este pe deplin posibil ca populaţiile locale să fi continuat să facă sacrificii umane încă multe secole, după cum, prăbuşirea imperiului roman putea să fi avut drept consecinţă reîntoarcerea la practici interzise o vreme.

Argumente în sprijinul acestei ipoteze pot fi găsite într-un studiu relativ recent al lui I. Schapera privind riturile de producere a ploii la o populaţie din sudul Africii. Informaţiile, incluse în *Rainmaking Rites of Tswana Tribes*[36], au la bază culegeri de teren din anii 1929-1943. Potrivit informatorilor cu care a lucrat antropologul sud-african, un tânăr retardat a dispărut la începutul anului 1934 în apropierea aşezării în care trăia. Populaţia satului a ştiut că acesta a fost ucis, pentru a fi folosit la prepararea tratamentului care să vindece zona de secetă. Se afirma chiar că sacrificiul uman a fost făcut cu aprobarea şefului local[37]. Dacă acest lucru putea să se petreacă cu numai câteva decenii în urmă într-o ţară africană, nu avem motive să fim surprinşi că rituri sacrificiale similare s-au practicat pe continentul european.

În legendele despre Ştima Apei se menţionează cu insistenţă că momentul în care are loc sacrificiul uman este noaptea, câteodată miezul nopţii. Acest element este greu de interpretat din perspectivă mitologică, dat fiindcă în etapa desacralizării mitului noaptea, întunericul sunt momentele în care omul pierde controlul asupra mediului. Acesta este timpul când se petrec evenimente neobişnuite, ieşite din comun şi din normă. Pe de altă parte, mitologiile consemnează îndeplinirea unor rituri în alte momente decât timpul zilei, inclusiv noaptea.

Locul sacrificiului uman, aşa cum reiese din textele naraţiunilor, este malul apei, în vecinătatea câmpului pe care se desfăşura o activitate agricolă importantă. Colectivităţile săteşti stăpâneau în devălmăşie terenurile agricole din hotarele unei localităţi, ceea ce conduce la ideea unui singur sacrificiu uman la nivelul întregii comunităţi. Mai mult, considerând că avem de-a face cu nevoia de a oferi jertfă divinităţii unui râu care străbate numeroase localităţi, putem vorbi de un sacrificiu

unic în numele satelor dependente de acea apă şi care formau o unitate, între membrii cărora existau legături de sânge şi care împărtăşeau acelaşi sistem de credinţe. Locul unde se săvârşeau asemenea jertfe, dacă este să gândim la unul care să întrunească condiţiile simbolicului, trebuie să se fi aflat în spaţiul de geneză al zonei, locul de origine al eroilor eponimi.

Legendele populare vorbesc despre înecarea "prin accident" a unei fiinţe umane, cel mai adesea bărbat, frecvent flăcău, *voinic frumos ca un luceafăr*, potrivit primei versiuni citate. Dacă privim la întâmplarea descrisă în naraţiune din perspectiva relaţiei dintre apă, element fertilizator al solului şi colectivitatea de agricultori dependentă de acest element feritilizator, moartea accidentală poate fi interpretată ca un rit de sacrificiu. Omul întreţine cu reprezentarea mitologică a apei o relaţie complexă şi ambiguă. Echilibrul este menţinut printr-o supraveghere constantă a raportului dintre exigenţele rituale, care cer sacrificii umane, şi rezultatul lor exprimat în bogăţia recoltei. Oricât de dramatică apare la prima vedere, poate fi concepută ideea sacrificării unei vieţi în schimbul garantării vieţii unei colectivităţi. Legendele despre Ştima Apei se referă, după părerea noastră, la această realitate. Aşa cum vom vedea, sacrificiul uman legat de îndeplinirea normală a ciclului agrar a reprezentat un fenomen extrem de răspândit la multe populaţii într-o etapă mitologică a existenţei lor sociale şi, presupunem, el a fost practicat şi de populaţia care s-a ocupat cu cultivarea pământului în spaţiul carpato-dunărean.

Moartea "accidentală" are loc mai totdeauna într-un moment semnificativ în ciclul muncilor agricole. *Iel mi-o povestit că cum or fost acolo la sapă mai multe persoane laolaltă şi cum s-o făcut şi iel s-o dus după apă şi le-o zis, "Cotaţi voi, uoamini ... ce-auzîi ieu din apă vorovindî? Ice, "Uomu o vinit, da' ceasu n-o vinit" Ş-apu oamini, ce, c-o tă povestit ş-o tăt vorovit aşa şi iel o zis apoi că să duce. Uoamini-apoi, când o văzut iei că mere ş-o-mboarde ş-o-mburdat apa din cantă, nu l-o lăsat. Să-mboarde apa şi să se ducă. Atunce, apoi, l-o ţânut aşă, că iel că mere, că mere. L-o ţânut ş-apo n-o mai putut di iel că să ţipe o leacă di apă şi când o ţâpat apă-n ceafă, ice tăicuţu cel bătrân, o murit imediat. O fos ceasu lui. Şi iel o ajuns mai nainte decât ceasu, bag seamă*[38]*; într-o vară, pe făcutul fânului, am avut nişte porşori de clădit numaidecât*[39]*; Văd ei un om ce prăşea, nu departe tare, că leapădă sapa*[40] ... Câteodată, tipul de activitate este menţionat aluziv:

Un om dormea odată lângă Prut. În timpul secerişului, vara, la tăiatul fânului sau la culesul porumbului, lucrătorii rămâneau adeseori peste noapte în preajma câmpurilor, mai ales atunci când ogoarele erau departe de casă.

Topirea zăpezilor la sfârşitul iernii generează tensiuni care cer intervenţia benefică a forţelor supranaturale: *Când cresc apele şi varsă pe câmpii, iesă Ştima înainte şi până unde merge ea, apele rup pământul şi îneacă tot; şi când are atâtea capete câte îi trebuie ei, atunci se duce iară şi se aşează în iazuri şi vâltori*[41]. Seceta este un alt timp tensionat: *Când e secetă şi nu cresc apele, totdeauna pe la miezul nopţii ea cere cap de om*[42]. Printr-o mutaţie firească, într-o zonă cum este cea a Porţilor de Fier, unde pescuitul reprezintă, alături de agricultură, o ocupaţie de bază, jertfa umană este asociată cu "recolta" de peşte. În versiunile norvegiene cei care aud vocea apei sunt tot ţărani, *people at a farm, on the farm.* Într-un singur caz, într-o legendă românească culeasă în sudul Olteniei, "accidentul" are loc în lumea pescarilor: *În Dunăre era răutatea diavolului. Când se-necau oamenii îi trăgea diavolul, nu vârtejul cum ziceau unii. Doi oameni de la noi din sat erau la pescuit. Tot ce vă spun s-a întâmplat pe când eram eu copil. Şi oamenii aceia grai de om au auzit din străfundul apelor: Ceasul a venit,/ Omul n-a sosit. Şi aşa s-a făcut că unul din ei nu s-a mai putut ţinea să nu intre în apă. Celălalt l-a ţinut. Dar el, nu şi nu. Şi numai ce-a atins cu piciorul apa, că a şi murit. Se vede că duhul cel rău din fundul apei era [acolo]. Acela care cerea în fiecare zi câte un om*[43].

Cele mai multe naraţiuni vorbesc despre tentativele martorilor de a împiedica pe "victimă" să ia contact cu apa. Au loc adevărate încăierări, întotdeauna pierdute, fiindcă cei care vor să-şi salveze semenul nu reuşesc să-l reţină. Fiinţa mitologică este mai puternică decât forţa colectivă a celor care i se opun. *Odată, nişte oameni treceau cu carele cu poloboace de vin pe lângă un iaz şi aud din iaz: "Ceasul a sosit, omul n-a venit", aşa de trei ori. Văd ei pe un om ce prăşea, nu departe tare, că leapădă sapa şi fuga spre iaz. "Unde alergi, bade?" "Mă duc să mă scald." "Da nu te mai scălda amu, las' că te-i scălda altădată." "Ba, chiar mă duc, că nu mai pot", şi dă să se dezbrace. Oamenii îl prind şi-l ţin cât pot. "Mă rog, lăsaţi-mă să-mi bag picioarele." Ş-a muiat picioarele, dar tot îl ţineau. Deodată a lăsat capul pe spate, ş-a fost gata*[44].

Vorbind despre relaţia dintre basm şi rit, Propp[45] introduce

conceptul de *conversiune a ritului,* înţelegând prin aceasta *situaţiile în care ritul îşi păstrează integral formele, dar i se atribuie în basm o semnificaţie şi o interpretare diametral opuse.* El are în vedere sacrificiile oferite Balaurului. A existat un timp, spune Propp, când, în cadrul riturilor de fertilitate agrară, se obişnuia ca fete să fie jertfite unei divinităţi acvatice. Fata jertfită astfel era venerată ca un erou şi adeseori accepta de bunăvoie condiţia de victimă. Practica a ieşit din uz cu vremea, dar literatura orală a păstrat amintirea celor petrecute într-o formă schimbată. Ea a introdus un personaj nou, pe tânărul salvator al fetei şi ucigaş al monstrului care vroia să-i ia viaţa. Prezenţa unui asemenea erou în timpul când se practicau sacrificiile umane ar fi fost de neînţeles, fiindcă aceasta ar fi pus în pericol viaţa colectivităţii din care făcea el însuşi parte. *Dragons dwell in the clouds and in lakes; they have charge of thunderbolts; they pour down water from the skies, making both fields and women fruitful,* observă şi Eliade[46]. Nu era un fapt ieşit din comun ca o fată să fie abandonată la malul unei ape. Crocodilul, ca mesager al divinităţii ieşea din apă şi o trăgea în adâncuri săvârşind actul sacrificiului. În sfârşit, Balaurul este atestat în folclorul foarte multor alte popoare în ipostaze multiple, în vreme ce legendele despre Ştima Apei au o circulaţie mult mai restrânsă. Este pe deplin posibil ca încercările disperate pe care le fac martorii ca să-l reţină pe bărbatul care încearcă să intre în apă să fie rezultatul conversiunii ritului. În forma lui iniţială acesta era azvârlit, înecat, fie că accepta acest lucru, fie că nu.

*

Un număr de credinţe şi practici rituale asociate muncilor agrare, răspândite pe teritoriul românesc sprijină ipoteza potrivit căreia în spaţiul nostru cultural a fost cunoscut sacrificiul uman legat de reuşita recoltei. Obiceiul *Plugarul* sau *Tânjaua* constă astăzi în ducerea sub escortă, până la râu, a celui mai harnic plugar al satului în noul an agrar şi cufundarea lui în apă. El poate fi pus în legătură cu un posibil sacrificiu uman săvârşit cândva în trecut în vederea obţinerii unor recolte bogate. Obiceiul *Caloianul* (*Muma Ploii, Zgherman, Tata Soarelui*) aparţinând astăzi folclorului copiilor, practicat în toată Câmpia Dunării în vreme de secetă şi constând din confecţionarea din lut şi cârpe a

unei imagini antropomorfe care este slobozită pe ape sau îngropată trebuie pus şi el în legătură cu aceleaşi practici sacrificiale. Practica, atestată în Moldova[47], ca pe timp de secetă oamenii să fure o icoană din biserică şi să o arunce pe izvor, până la răsăritul soarelui, în credinţa că tulburând apele de jos se vor tulbura şi "apele de sus", norii, care vor aduce ploaie, are un conţinut similar cu cel al Caloianului. Mircea Eliade[48] se referă la practica cunoscută încă din antichitate, care consta în scufundarea în apă a statuilor unor divinităţi feminine. *The same ritual of regeneration by water explains why in antiquity statues of divinities were immersed. The ceremony of the sacred bath was generally performed in the cult of the Great Goddesses of fertility and agriculture. The goddess's flagging powers were thus strengthened, ensuring a good harvest (immersion as a magic rite was supposed to produce rain) and a rich increase in goods. The "bath" of the Phrygian mother, Cybele, took place on the 27th of March (Hilaria). The statue was immersed either in a river (at Pessinus, Cybele was bathed in the Gallos), or in a pool (as at Ancyra, Magnesia and elsewhere). Aphrodite was bathed at Paphos and Pausanias describes the* loutrophoroi *of the goddess at Sicyon. In the third century A.D., Callimachus extols the bath of the goddess Athene. This ritual is very common in the cults of Cretan and Phoenician goddesses, and among certain Germanic tribes. Dipping a crucifix or a statue of Our Lady in water to end a drought and produce rain was a thing done by Catholics from the thirteen century onwards, and went on, despite ecclesiastical opposition, into the nineteenth and even twentieth century.* Mircea Eliade pune această practică în legătură cu regenerarea prin imersiune a forţei magice a divinităţii feminine. Actul poate fi la fel de bine interpretat ca sacrificiu al divinităţii (imaginea ei este cea înecată, aşa cum în riturile de construcţie, până în zilele noastre la temelia casei este îngropată o monedă, efigia de pe ea ţinând locul sacrificiului real), iar James Frazer oferă nenumărate exemple în acest sens.

Aplicând modelul lui Gruffydd asupra elementelor mitice referitoare la sacrificiul uman, constatăm că ele ilustrează etape diferite în procesul de desacralizare a practicii rituale. Conform acestui model, sacrificiul uman real corespunde etapei a doua, obiceiul *Tânjaua, Plugarul, Caloianul* şi practica aruncării unei icoane pe apă etapei a treia, a simulacrelor de sacrificiu, iar tentativa colectivităţii de a împiedica moartea unui individ corespunde ultimei etape.

Ca rezultat al dezagregării sistemului de practici sacrificiale, succesiunea de evenimente legate de jertfa umană s-a retras în sfera legendei şi, probabil, ca joc de copii. (Ne întrebăm dacă textul jocului de copii *Ora unu a sosit/ Omul negru n-a venit/ Ora două a sosit...* etc. nu este un vestigiu al unui text care a aparţinut cândva practicii în discuţie?) În ce priveşte riturile ca atare, acestea s-au adaptat unor realităţi schimbate şi au supravieţuit împrumutând semnificaţii noi. În obiceiuri ca *Tânjaua, Plugarul* sau *Caloianul*, momentul jertfei umane mai poate fi sesizat, dar dominanta ceremoniei rituale s-a deplasat în direcţia accentuării aspectelor legate de fertilitate, existente de altfel şi în primele etape.

Dacă acceptăm ipoteza noastră de interpretare mitologică a legendelor despre Ştima Apei, admitem că naraţiunile cu acest subiect conţin un străvechi mit profesional al unor populaţii de agricultori, iar acesta constă în sacrificiul unui bărbat în timpul recoltării, un moment de tensiune şi, deci, semnificativ în ciclul muncilor agricole, într-un timp şi loc care întruneau calităţi simbolice de sacralitate.

*

Literatura etnologică universală a consemnat o activitate sacrificială prodigioasă în legătură cu relaţia dintre colectivităţile umane şi divinităţile acvatice. Sacrificiul uman este atestat în cele mai diverse culturi şi în legătură cu cele mai diferite domenii ale existenţei. Iona este aruncat peste bordul corăbiei pentru ca furtuna care s-a dezlănţuit şi care primejduia vasul să se potolească[49]; Agamemnon o sacrifică pe fiica sa, Ifigenia, pentru că zeiţa mării, Artemis, trimitea vânturi potrivnice flotei sale[50]. Războinicii practicau sacrificiul uman pentru a-şi asigura succesul în acţiunile militare pe care le declanşau. El era o premiză a succesului. Francii care au trecut în Italia sub comanda lui Theudibert au adus ca sacrificiu fluviului Po pe nevestele şi pe copiii goţilor. Potrivit consemnării lui Aghotias, germanii sacrificau cai fluviului[51]. Sacrificiul putea reprezenta jertfa de mulţumire pentru reuşita acţiunii întreprinse: cimbrii, după victoria militară din 105 î.e.n. au jertfit zeului Ron toţi caii luaţi în luptă, aruncându-i în apa fluviului drept mulţumire pentru ajutorul primit în bătălie[52]. Sacrificiul uman a

fost frecvent asociat cu prosperitatea oraşelor, trăinicia edificiilor, a templelor etc. Pentru a-şi salva oraşul de molima pe care Apollo o trimisese asupra sa, Laomedon, regele Troiei, îşi sacrifică fiica, pe frumoasa Hesione, salvată apoi de Heracle[53]. Rituri sacrificiale legate de recoltă sunt cunoscute în culturi dintre cele mai diferite, dovedind un comportament mental universal, anume că o recoltă bogată nu poate fi obţinută fără jertfă de sânge uman. James George Frazer[54], a întocmit un dosar impresionant din care ne rezumăm să citâm câteva exemple: indienii din Guayanqil, Ecuador, aveau obiceiul să sacrifice sânge uman şi inimi de bărbaţi în perioada însămânţării câmpurilor; locuitorii din Cañar (Cuenga de astăzi) sacrificau anual, în timpul secerişului, o sută de copii. Regii din Quito, incaşii din Peru, şi, ulterior spaniolii, au fost multă vreme incapabili să reprime acest rit sângeros; agricultorii Wa din nord-estul Birmaniei vânau încă la începutul secolului 20 capete de om pentru a activa creşterea recoltelor. Ei considerau craniile ca depozitare ale elementelor esenţiale pentru protecţia împotriva răului. Dar cel mai cunoscut dintre riturile implicând sacrificiu uman este cel al populaţiei Khond sau Khand din Bengal, descris de militarii britanici staţionaţi în zonă şi practicat încă la mijlocul sec. al 19-lea, în ciuda interdicţiile impuse de colonizatori.

Relaţia dintre moartea prin înec a unui om şi o compensaţie oarecare tinde să piardă din claritate în credinţele moderne. W. Gregor[55] evocă o legendă locală din Maria Britanie în care un bărbat care trebuia să treacă o apă s-a înecat iar corpul lui a dispărut. A doua zi soţia lui vine în locul unde a murit şi oferă râului o haină a bărbatului în schimbul cadavrului. În ziua următoare corpul soţului este găsit pe mal învelit în acea haină. Într-o altă credinţă, se afirmă că oamenii vorbesc despre râul Spey ca despre o femeie însetată de sânge, după cum despre râurile Dee şi Don circulă o zicere care evocă posibile vechi practici rituale din familia celor discutate: *Bloodthirsty Dee,/ Each year needs three;/ But bonny Don,/ She needs none.*

Între exemplele date şi altele foarte multe care mai pot fi aduse spre exemplificare şi legendele mitologice româneşti există doar o similitudine parţială; în ambele cazuri este vorba despre un sacrificiu uman în vederea asigurării recoltei. În cazul naraţiunilor româneşti, ca şi a celor scandinave apare referirea esenţială că sacrificiul este adus apei. Un text care vorbeşte despre competiţiile de seceriş pe care le iniţia Lytierses, fiul bastard al regelui Midas al Frigiei oferă, din acest

punct de vedere, o suprapunere totală cu conținutul textelor despre Știma Apei. Potrivit povestirii conservate în piesa *Daphnis* a lui Sositheus, reluată apoi de mai mulți scriitori ai antichității, Lytierses, care vădea o plăcere neobișnuită pentru seceriș, provoca la întrecere pe străinii care treceau peste câmpul lui sau pe lângă el. În cazul în care competiția era câștigată de Lytierses, ceea ce se întâmpla de fiecare dată, acesta îi învelea corpul în paie, îi tăia capul cu secera și-i lua corpul. Heracles îl provoacă în cele din urmă pe fiul lui Midas la întrecere, îl depășește și îl decapitează la rândul său și-i aruncă trupul în fluviul Meandru, ceea ce invită la presupunerea că Lytierses proceda la fel cu victimele sale. Frazer, care preia informația de la Mannhardt[56], conclude că ceea ce avem aici este o descriere a obiceiului de recoltare așa cum a fost el practicat de frigieni. Potrivit lui, *certain persons, especially strangers passing the harvest field, were regularly regared as embodiments of the corn-spirit and as such were seized by the reapers, wrapt in sheaves, and beheaded, their bodies bound up in the corn-stalks, being afterwards thrown into water as rain-charm*[57]. Ceva mai departe, același Frazer observă că Lytierses era fiu de rege. Este posibil ca sacrificarea lui să reprezinte o fază în evoluția obiceiului care, într-un moment anterior cerea ca regele însuși să fie cel jertfit. Între acest obicei, pătruns în Europa prin greci și practicile legate de seceriș ale țăranilor europeni există similitudini. Obiceiul, destul de răspândit, ca proprietarul însuși să fie prins de secerători, legat, amenințat cu moartea și silit să se răscumpere cu băutură, s-ar putea să fie o relicvă a vechii practici frigiene. Se înțelege că între ceea ce s-a petrecut în Frigia și credințele și narațiunile mitologice moderne este o mare distanță. În amândouă culturile străinii care trec pe lângă câmpul pe care se culege recolta sunt percepuți însă ca manifestări ale spiritului cerealei, scăpat din spicele tăiate. În numele acestui rol ei erau prinși și uciși.

Mitologiile europene atestă existența unui timp când au fost aduse ofrande, au fost făcute jertfe și simulacre de sacrificii în legătură cu abundența recoltelor. Strabo menționează că o serie de consuli romani au decis secarea unor lacuri și eleștee în care se știa că fuseseră aruncate ofrande pentru a recupera obiectele de aur și de argint. Exclusiv din lacul Tulusa su fost scoase la suprafață obiecte în valoare de 15.000 de talanți[58]. Faptul că la anumite popoare sunt zile în care se spune că nu trebuie să te scalzi este, după Grimm, o reminiscență din timpurile

păgâne, când se aduceau râurilor jertfe omeneşti[59]. *Lamiile*, reprezentări mitologice ale slavilor de sud, oarecum asemănătoare Ştimei Apei, sălăşluiesc în lacuri şi fântâni, iar abundenţa de apă în aceste rezervoare trebuia asigurată prin sacrificii de fete tinere[60].

Exemplele prezentate, extrase dintr-un corpus uriaş de fapte, sunt în măsură să sugereze simbolistica complexă a apei şi multitudinea de rituri cu care este asociată. Pentru a folosi terminologia lui Mircea Eliade, *water simbolizes the whole of potentiality; it is* fons et origo, *the source of all things and of all existence*[61]. Totuşi, în ciuda diversităţii impresionante pe care le iau riturile legate de ape, toate practicile rezumă, sub aspectul funcţiei, două momente fundamentale ale ritmului cosmic: reintegrarea în Ape şi creaţia[62].

Faptele prezentate pun în evidenţă caracterul arhaic, precreştin, al mitului agrar românesc. Se cuvine să menţionăm că, în afara relaţiei, discutate, dintre Ştima Apei ca divinitate a râurilor şi vechile comunităţi de agricultori din perimetrul cultural românesc, acestea mai practicau o multitudine de alte rituri legate de apă. După cum credinţe şi practici asociate cu apa au fost prezente şi în alte medii profesionale, precum şi în obiceiurile din ciclul vieţii. Multitudinii de rituri le corespunde o pluralitate de reprezentări mitologice acvatice. *Cel din Baltă (Ăl din Baltă, Ăl din Tău, Cel din Puţ), Vidra (Iuda), Faraonii, Oamenii de Apă, Sorbul, Dulful, Balaurul* (în unele ipostaze), *Înecaţii* formează repertoriul fiinţelor supranaturale celor mai bine cunoscute.

În sfârşit, practicile atestate legate de cultul divinităţilor acvatice evidenţiază caracterul fundamental comun al miturilor agrare în culturi arhaice extrem de diferite. Pe acest fond, sensibil mai cuprinzător decât spaţiul indo-european, cultura tradiţională carpato-dunăreană a conservat mitul sub forma legendelor mitologice. Ele aparţin unei isoglose care cuprinde culturile populare nord europene. Deşi reprezentări mitologice acvatice sunt cunoscute în mitologiile tuturor popoarelor învecinate României, (pentru lumea slavă vezi, de exemplu, *Rusalka, Vodyanik, Deduşka Vodyanoy* (Bunicul Apei) - Rusia, *Vodnik* - Boemia, *Vodeni Moj* (Omul Apei) - Slovacia, *Lamia* - Bulgaria, *Topielek, Vodan (Godan, Gwodan), Vodni Panni, Bile Panni* - Polonia, nu pot fi semnalate coincidenţe între mitul agrar românesc şi reprezentările acvatice ale acestor popoare.

*

Coerența mitului agrar pe are îl discutăm și caracterul lui unitar în perimetrul locuit de populația românească din spațiul dunărean își poate găsi explicația în faptul că aceștia practicau agricultura în forme stabile într-un trecut istoric îndepărtat, care este momentul constituirii mitului.

NOTE

[1] *The Migratory Legends,* în "*F. F. C.*", nr. 175, p. 66-68.
[2] 6 vol., Copenhaga și Bloomington, 1955-1958.
[3] *Datinele și credințele poporului român*, București, Saeculum, 1996, Vol. 2, p. 2II.
[4] Mahala, Niculiță-Voronca, *Op. cit.*, p. 2II.
[5] Deseşti — Arhiva Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, (A.I.C.E.D.), Inf. nr. 3I.I00 VI a, b.
[6] Petid — Arhiva Sectorului de Etnografie şi Folclor Cluj (A.S.E.F.C.), Mg. 2291 IIff-2292 Ia.
[7] T. Pamfile, *Op. cit.*, p. 284, Niculiță-Voronca, *Op. cit.*, p. 2II.
[8] T. Bălăşel, "Legende populare. Apa", în *şezătoarea*, An. III, nr. 5-6, ian.-feb. 1895; Gh. F. Ciauşanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă,* București, 1914, p. 205, 207; Porțile de Fier –, Arhiva Grupului de Cercetări complexe Porțile de Fier, f. nr. 30270.
[9] *Op. cit.*, p. 284.
[10] A. şi A. Schott, *Wallachische Märchen,* Stuttgart und Tübingen, 1845.
[11] Gh. şincai, *Învățătura firească pentru surparea superstiției norodului*, București, 1964, p. I03-I04; F. Müller, *Basme din Transilvania.*
[12] A. şi A. Schott, *Op. cit.*, vezi Cap. *Aberglaube.*
[13] F. Müller, *Op. cit.*, p. 5I.
[14] A.S.E.F.C., *Inf. cit.*
[15] *Op. cit.*, p. 2II.
[16] Cf. T. Pamfile, *Op. cit.*, p. 280-283.
[17] Cf. Ciauşanu, *Op. cit.*, p. 205; Bălăşel, *Op. cit.*, p. I0I.
[18] Vezi Müller, *Op. cit.*, p. 5I, precum şi Niculiță-Voronca, *Op. cit.*, p. 2II.

[19] *Math vab Mathonwy*, Cardiff, 1928, p. 81, citat după Lord Raglan, *Myth and Ritual*, în vol. *Myth. A Symposium*, editat de Thomas Sebeok, Indiana University Press, Bloomington and London, p. 129.
[20] *Patterns in Comparative Religion*, University of Nebraska, 1966, Cap. *Agriculture and Fertility Cults*.
[21] p. 332.
[22] *Evoliuția relighioznâh verovanij*, p. 446, citat după V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Bucureşti, Ed. Univers, 1973, p. 325.
[23] El. Niculiță-Voronca, *Op. cit.*, p. 211.
[24] *Mitologische Forschungen*, Strassbourg, 1884, Cf. Eliade, *Op. cit*, p. 341.
[25] *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore*, New York, 1981, Vol. I, p. 374 şi următ.
[26] *Op. cit.*, p. 342.
[27] *Op. cit.*, p. 397.
[28] Providence, 1878.
[29] *Kirchen Geschichte*, Vol. I, p. 26.
[30] *De Abstinentia Carnis*, II, c.36.
[31] p. 13.
[32] *H.N.*, 28, III.
[33] p. 23.
[34] p. 17.
[35] p. 89.
[36] Leiden şi Cambridge, 1971.
[37] *Op.cit.*, p. 104-105.
[38] A.S.E.F.C., Petid, Bihor.
[39] T. Pamfile, *Op. cit.*
[40] El. Niculiță-Voronca, *Op. cit.*, p.211.
[41] Cf. Teofil Bizom. în T. Pamfile, *Op. cit.*, p. 284.
[42] *Idem*, p. 284.
[43] Paul Simionescu, "Reminiscențe mitologice. Semnificații ale unui străvechi cult acvatic", în *Revista de etnografie şi folclor*, 1973, nr. 6, p. 474.
[44] El. Niculi?ă-Voronca, *Op. cit.*, p. 211.
[45] *Op. cit.*, p. 14.
[46] *Op. cit.*, p. 207.
[47] Cf. Gh. F. Ciaușanu, *Op. cit.*, p. 204.
[48] *Op. cit.*, p. 195-196.
[49] *Iona*, I, II, 12.
[50] Cf. *Mitologia Greciei antice. Ciclul Troian*.
[51] J.-B. Dupuis, *Abrégé de l'origine de tous le cultes par...*, Paris, 1821, p. 21.
[52] Cf. Gh.F. Ciaușanu, *Op. cit.*, p. 208.
[53] Vezi *Mitologia Greciei antice. Ciclul eroilor*.
[54] *Le Cycle du Rameau d'Or. Esprits des Bles et des Bois*, Vol. I, Paris, 1935,

Cap. VII, *Lityerses, Sacrifices humaines en faveur des recoltes,* p. 209-240.
[55] "Guardian Spirits of Wells and Lochs", publicat în *Folk-Lore*, Vol. III, 1892, p. 67-73.
[56] *Mithologische Forschungen*, p. 1 şi următ.
[57] *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore*, New York, 1981, Vol. I, p. 365-366.
[58] Cf. C. Renel, *Religion de la Gaule*, p. 174, citat după Gh. F. Ciauşanu, *Op. cit.*, p. 208.
[59] Cf. Gh. F. Ciauşanu, *Op. cit.*, p. 203.
[60] Vezi, A. Dozon, *Chansons populaires bulgares*, Paris, 1875, p. 337.
[61] *Patterns...*, p. 188.
[62] Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 212.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Forme vechi de cult ale copacilor

I

Copacii au jucat dintotdeauna un rol important în viaţa comunităţilor şi a individului. Timp de milenii, pe porţiuni întinse ale pământului, pădurile au fost o prezenţă permanentă şi copleşitoare. Cezar (*De Bello Gallico*) consemnează că, în timpul campaniei militare încheiate cu cucerirea Galiei, a chestionat un grup de germani asupra aspectului ţării lor, iar aceştia i-au spus că vreme de două luni au străbătut o pădure fără să-i dea de capăt. În perioada comunei primitive pădurile acopereau aproximativ patru cincimi din teritoriul României de astăzi[1]. Acelaşi[2] observă că în epocile prefeudală şi feudală raportul dintre zonele împădurire şi suprafeţele destinate culturilor agricole şi păşunatului a fost în ţările române de 2/3. Lucrurile au stat la fel în Anglia, Italia, Grecia, ca să nu ne referim decât la câteva din ţările continentului european. Nu e de mirare că oamenii au atribuit copacilor trăsături asemănătoare lor şi nu de puţine ori au socotit că aceştia au puteri miraculoase. Era de aşteptat, şi chiar necesar, ca omul să le acorde respect şi să le ofere daruri şi sacrificii.

Cultul copacilor este probabil una din cele mai vechi şi mai rezistente forme religioase concepute. Ei sunt implicaţi în mitul creaţiei omului. Potrivit textelor Edda şi legendelor scandinave, Odin şi fraţii lui sunt cei care făcut primul bărbat dintr-un frasin, iar pe prima femeie dintr-un ulm, numindu-i, după materialul din care au fost alcătuiţi, Ask, respectiv Embla. Primul din fraţii lui Odin le-a dat suflet şi viaţă, cel de al doilea le-a dat puterea să se mişte, iar al treilea le-a adăugat chip, vedere si capacitatea de a vorbi şi auzi. Ei sunt părinţii tuturor fiinţelor umane. Potrivit lui Hesiod, rasa de bronz, din punct de vedere istoric cea de a treia rasă de oameni, a fost produsă de Zeus dintr-un frasin. Tot frasinul pare să se afle la baza umanităţii în legendele scoţiene, unde, la naşterea unui copil, moaşa punea în vatră o creangă verde de frasin în aşa fel ca un capăt al ei să fie în foc, în vreme ce de la capătul celălalt femeia culegea cu o lingură seva pe care o dădea ca primă hrană noului născut. Cultul arborilor a putut fi sesizat pe zone geografice

vaste, practic pretutindeni unde sunt păduri. Se înţelege că obiect al cultului au devenit specii diferite de arbori, în funcţie de numărul lor, de climă sau tradiţii. Stejarul este arborele care apare cel mai frecvent în riturile germanilor, bradul la români, tisa la gali şi la japonezi. Yggrasill, arborele cosmic al scandinavilor este, după toate probabilităţile, un frasin. Arborele cu care îşi asociau romanii viitorul era smochinul care creştea în Forum. Este copacul comunităţii, sub care se spune că au fost găsiţi Romulus şi Remus, întemeietorii cetăţii. Tacit descrie groaza pe care au trăit-o locuitorii oraşului în timpul domniei lui Nero, atunci când copacul a început să se ofilească şi, apoi, bucuria cu care au întâmpinat revitalizarea lui, îndată după moartea împăratului. În mitologia grecilor, diverse divinităţi sunt asociate cu anumiţi copaci, iar cultul fiecărei specii este echivalat cu cultul zeului respectiv. Astfel, stejarul aparţine lui Zeus, dafinul lui Apollo, măslinul este copacul Athenei, mirtul al lui Venus, bradul al lui Cybele, platanul lui Dyonisos, plopul lui Hercule, salcia lui Esculap[3]. Vechiul şi Noul Testament menţionează în mod repetat existenţa unor copaci care fac obiect al cultului. Avram locuieşte lângă stejarii lui Mamre, lângă Hebron, unde ridică un altar lui Dumnezeu[4]; acelaşi Avram face pelerinaj la stejarul de la Sihem, unde i se arată Dumnezeu, în cinstea căruia ridică în acel loc un altar[5]; stejarul este locul unde ridică altar închinat Domnului şi Josua[6]. Indiferent de specie, civilizaţii diferite au produs, în raport cu atitudinea faţă de copaci, reacţii asemănătoare.

Până la convertirea la creştinism, în sec. XIV, lituanienii au practicat cultul copacilor. El s-a prelungit până în epoca modernă prin instalarea unor mici altare reprezentând sfinţi creştini între crengile pomilor. În felul acesta ei satisfăceau şi exigenţele preoţilor, care le cereau să respecte preceptele noii religii şi îşi perpetuau şi vechile tradiţii. Iacob Grimm[7] observă că până în urmă cu câţiva ani – de la data redactării cărţii, n.n. – estonienii obişnuiau ca în noaptea de Sf. Gheorghe, Sf. Ion şi Sf. Mihai să sacrifice sub anumiţi copaci o găină neagră, practică evident precreştină. Tot el citează credinţa că sunt copaci care cer annual un sacrificiu uman. Tache Papahagi[8] observă că în ţara noastră *Ciobanii se mărturisesc la copaci (mai ales la brazi). Fac o cruce în coaja copacului (cu toporul sau briceagul) şi îşi mărturisesc în faţa ei* (sic!) *păcatele, ca la preot, în timp ce bat mătănii. Taie, apoi, cu toporul câteva aşchii din copac, pe care le aruncă. După jurământul pe care îl fac, dacă într-un an copacul se va usca sau nu se*

va usca, sânt iertaţi de păcate. Ciobanii noştri susţin că spovedania aceasta e mai bună decât cea făcută la preot. De obicei aleg locurile cele mai înalte, pentru că acolo şi locurile şi copacii sânt mai curate. Dacă ignorăm elementele mai recente de rit creştin, — crucea săpată în coaja copacului şi mătăniile, — avem în faţă un ritual precreştin practicat până aproape de zilele noastre.

Unul din aspectele cele mai interesante ale acestui cult este credinţa, aproape universală, că pomii au suflet şi sunt conştienţi de ceea ce se petrece în jurul lor. Fiind asemeni omului, copacii cunosc toate sentimentele omeneşti. Ei suferă, sângerează, plâng, mor, hrănesc, ajută, oferă daruri, pedepsesc, se răzbună. Omul se poate metamorfoza într-un copac. Copacul poate deveni om. O întreagă literatură etnologică, mitologică şi folclorică vine să sprijine această observaţie. Ne vom rezuma la câteva exemple. În credinţele preislamice ale populaţiilor din peninsula Arabică, *jinn* era un spirit asociat cu anume tipuri de copac. Aceşti copaci erau consideraţi ca fiind animaţi şi dotaţi cu raţiune, fiindcă în ei sălăşluia o forţă supranaturală. Călugării budhişti din Siam (Thailanda de astăzi) nu rup crengi pentru că un asemenea gest ar fi asemănător cu a rupe braţul unui om. Locuitorii Wanika din răsăritul Africii cred că a doborî un arbore de cocos este echivalent cu un matricid; copacul hrăneşte şi susţine viaţa la fel ca o mamă. Când un stejar e doborât, *it gives a kind of shriekes or groanes, that may be heard a mile off, as if it were the genius of the oake lamenting.* E. Wyld, Esq. a auzit aceste strigăte şi gemete de mai multe ori[9]. Un bărbat din Sudermania era pe punctul de a doborî un ienupăr umbros, când o voce a strigat, "Nu tăia ienupărul!" Acesta a nesocotit avertismentul şi era gata să înceapă din nou să lucreze, când vocea a strigat iar, "Îţi spun, nu tăia ienupărul!", iar omul a fugit îngrozit[10]. Ca să scape de Apollo care o urmărea, Dafne se transformă într-un arbore. O coajă de copac îi acoperi trupul, părul se prefăcu în frunziş, iar braţele în ramuri. Nenumărate mărturii ale vechilor credinţe au supravieţuit în lumea naraţiunilor populare. În povestea Cenuşăresei[11], eroina plantează o ramură de alun pe mormântul mamei, aceasta prinde rădăcini, iar copacul îi împlineşte dorinţele. În basmul despre copiii cu părul de aur (AT 707) din mormintele copiilor cresc doi brazi frumoşi care noaptea redevin copii. Din fata omorâtă de impostoare (AT 408) creşte un brad înalt şi frumos. Ca să scape de urmărirea dracilor, fugarii din casa diavolului (AT 313) se prefac într-un brad cu o pasăre de aur

în vârf. Pe pântecele împăratului care şi-a osândit fiica la moarte pe nedrept creşte un nuc care se măreşte cu fiecare zi care trece. El scade pe măsură ce victima îşi face cunoscută povestea vieţii[12].

Cultul copacilor a făcut obiectul unei literaturi uriaşe. De la apariţia primului studiu amplu consacrat problemei[13] a trecut mai bine de un secol. Între timp domeniul a fost circumscris şi au fost publicate nenumărate lucrări dedicate tuturor aspectelor privitoare la relaţia spirituală dintre om şi copac. O contribuţie interesantă a adus la înţelegerea problemei Mircea Eliade[14], iar înaintea lui James Frazer în *The Golden Bough*[15], lucrare fundamentală despre originea ideilor religioase. Numărul lucrărilor româneşti este relativ mic, totuşi un număr substanţial de articole pe această temă a publicat S. Fl. Marian. O încercare de sinteză a înfăptuit Romulus Vulcănescu în *Coloana cerului*[16]. Tot el include un capitol, "Fitomitologia", în volumul *Mitologie română* din 1987[17]. Andrei Oişteanu[18] cuprinde un capitol "Dendromitologie românească – Paltinul" în care sistematizează informaţiile privind rolul şi însemnătatea paltinului în literatura noastră populară. Domeniul dendrologiei cuprinde lucrări consacrate rolului copacilor în cosmogonie, arborele cunoaşterii, al vieţii şi morţii, relaţia dintre copac şi şamanism, arborii-zeităţi, puterile miraculoase sau supranaturale ale copacilor. Dintre multele aspecte demne de studiu, ne-am oprit în eseul de faţă asupra relaţiei spirituale dintre om şi copac în riturile legate de viaţa omului, mai precis în obiceiurile de naştere, căsătorie şi moarte. Am insistat asupra obiceiurilor româneşti, oferind paralele şi similarităţi cu riturile altor popoare atunci când apropierea ni s-a părut utilă.

Cultul copacilor a fost practicat şi, în fapt, a început să iasă din uz într-o vreme care a precedat cu mult apariţia religiei creştine. Probabil că momentul de declin al cultului trebuie corelat cu generalizarea agriculturii şi cu apariţia riturilor legate de ea. Acestea au înlocuit treptat practicile anterioare, în care copacii jucau rolul esenţial. V.I. Propp face observaţia că *Odată cu apariţia agriculturii şi a religiei legate de agricultură, întreaga religie "silvestră" se transformă într-un suport al unor spirite exclusiv necurate, marele mag devenind vrăjitorul cel rău, iar mama şi stăpâna animalelor prefăcându-se într-o vrăjitoare care răpeşte copii spre a-i mânca într-un mod, de altminteri, câtuşi de puţin simbolic*[19]. În ultimele două milenii, biserica creştină a depus eforturi serioase pentru eliminarea

rămăşiţelor de cult arboricol. În documentul adoptat la cel de al doilea conciliu de la Tours, din 567, la Canonul 22 se specifică în mod clar că cei care persistă în nebunia lor şi săvârşesc acte de veneraţie faţă de pietre, arbori, fântâni sau alte sanctuare păgâne, să nu primească împărtăşanie. La cel de al 16-lea conciliu de la Toledo, din 693, *Capituluum II*, ameninţarea este încă mai directă. Dacă se află că un episcop, preot sau judecător aveau cunoştinţă de existenţa unor oameni care săvârşesc asemenea fapte (venerarea pietrelor, copacilor sau a unor izvoare) şi omit să-i îndrepte, vor fi destituiţi timp de un an. În cazul în care practicanţii sunt oameni influenţi ei vor plăti trei livre de aur, iar dacă sunt de condiţie umilă vor primi o sută de lovituri de baston[20]. Burchard, episcop de Worms, mort la 1026, repetă ameninţarea că preoţii care nu iau măsuri pentru a elimina practicile necredincioşilor, care aprind torţe în cinstea unor copaci, pietre sau fântâni devin ei înşişi complici ai acestora. Cei care au fost avertizaţi şi nu se îndreaptă nu vor primi împărtăşanie[21]. Istoria a consemnat de asemeni distrugerea de către Bonifacius a marelui stejar al lui Jupiter de la Geismar din Hesse, în locul căruia a fost construită capela Sf. Petru; împăratul Constantin a distrus altarele de sub stejarul-oracol al lui Abraham de la Mamre şi a ridicat pe locul acela o bazilică; pe locul pe care se află capela Sfintei Fecioare de la Heizenberg s-a aflat un copac bătrân despre care legenda spune că ar fi gemut în timp ce era doborât. S-ar putea ca bisericile *dintr-un lemn* să se numească astfel nu din cauză că au fost clădite din lemnul unui singur copac ori a dimensiunii lor mici, ci mai curând fiindcă au fost ridicate pe locul pe care se aflase înainte un copac venerat.

În ciuda tendinţei generale de a asocia pădurea cu primejdia, — opoziţia natură/cultură îşi are originea în această nouă atitudine faţă de lumea dinafara spaţiului domesticit al localităţii, — copacii au continuat să fie veneraţi şi solicitaţi să participe la evenimentele majore din viaţa omului.

Aşa stând lucrurile, putem spune că este remarcabil că elemente ale străvechiului cult al copacilor au izbutit să supravieţuiască până în zile noastre, în obiceiuri, în cântece rituale şi, atât de des, în folclor. Românii nu sunt singurul popor european care a conservat asemenea practici. Ele pot fi întâlnite şi în alte locuri. Ceea ce s-a păstrat în obiceiurile legate de ciclul vieţii sugerează existenţa în trecut a unui sistem coerent şi închegat de rituri, în care copacii, îndeosebi bradul,

au jucat la români un rol important. Faptul ar trebui pus în legătură cu însemnătatea păstoritului, o ocupație majoră în această parte a lumii, care a menținut activă relația omului cu pădurea, dar și cu faptul că biserica nu a putut elimina datinile vechi și impune modele creștine standard.

II

Relația spirituală dintre om și copac se stabilește la începutul vieții și durează până la moarte. În toate etapele importante prin care va trece, omul va avea alături de el proiecția lui în lumea vegetală, "perechea" lui.

Contactul cu un copac ușurează nașterea. Cea mai veche consemnare de care avem cunoștință apare în mitologia greacă. Atunci când se afla în durerile facerii, Leto a strâns la piept o ramură de palmier și alta de măslin; potrivit altor surse, două crengi de dafin. În felul acesta i-a născut fără dificultate pe cei doi gemeni, Artemis și Apollo. Artemis devine la rândul ei protectoarea mamelor la naștere. În Congo, în același scop, femeile în pragul nașterii se îmbracă în scoarță de copac.

Conform unei informații provenite din zona Chioarului, Maramureș, *dacă o femeie se întâmpla să nască pe câmp, în afara satului, ea "mergea la un copac și își închina copilul copacului, zicând: Doamne, ți-l închin ție/ Mărite prun,/ Pe copilul meu (Mărie, Ion etc.)/ Să ai grijă de el/ Că dacă ajung/ Cu bine și cu sănătate/ Până la casa și locașul meu/ Io și el;/ Să ne petreci în pace/ Și cu sănătate,/ Să pășim pragul casei noastre/ Și ț-om închina și ție/ O-mbucătură/ Din ce-om avea" Ș-apu, die fiecare dată, punea la o parte câte ceva pentru Măria-Sa Prunul*[22]. Autorul studiului face observația interesantă că doar o mentalitate îndătinată justifică atribuirea responsabilității morale pentru viața copilului nou născut unui copac, căruia i se acordă rolul de *naș cosmic*. O referință sumară la practica închinării unui copil nou-născut la brad apare și la R. Vulcănescu[23]. Între copil și brad se instaurează o relație de înfrățire simbolică: *pe fruntea brăduțului,/ scrisu-i și sorții finuțului,/ scrisu-i pe fruntea finuțului*[24]. Placenta noului născut se îngropa la un pom roditor[25].

Copacul o ajută pe mamă să producă lapte ca să-și hrănească pruncul. În Japonia se crede că spiritul unei călugărițe budhiste locuiește într-un gingko uriaș. Frunzișul copacului are forma unor sâni. În zilele

umede din acele formaţii vegetale cad picături despre care se crede că au puterea să stimuleze producţia de lapte la femeile care nu pot să-şi alăpteze copiii[26].

Practica tradiţională impune ca noul născut să fie scăldat în frunze de brad. În felul acesta calităţile copacului vor fi transmise copilului. A ajuns până la noi un cântec de leagăn care pune în evidenţă acest detaliu şi care ridică o întrebare la care nu putem să dăm un răspuns tranşant. Iată textul: *Puiul mamii, puiuţ, pui/ Dormi, dormi, dormi.../ Că pe tine te-am scăldat/ În frunză de lemn de brad,/ În miere de foi de frag,/ Să fii la fetiţe drag*[27]. Textul sugerează că cel căruia i se cântă trebuie să fie băiat. Nu avem vreun motiv să credem că scalda în frunze de brad nu se făcea şi fetelor, cu toate că în multe alte ritualuri băieţii, flăcăii şi bărbaţii sunt beneficiarii majori ai relaţiei spirituale cu bradul. Herseni este explicit în acest sens: *Bradul înalt şi minunat* este, după părerea lui, *simbol al tinereţii masculine, al nunţii şi al nemuririi*[28]. O relaţie paralelă pare să se stabilească între femei şi măr, un pom roditor care evocă una din funcţiile lor fundamentale.

În prima scaldă se pun de asemeni diverse obiecte cu valoare apotropaică. Potrivit informaţiilor culese cu ocazia culegerilor efectuate în vederea întocmirii Atlasului etnografic al României, în Banat, Crişana şi Maramureş în scalda noilor născuţi se pun *Bruscani* (muşcată) *la fete; câte un fir de busuioc,* (la băieţi) *ca să fie norocos*; *Bruscani. Chituţă de nouă feluri de flori; Orice fel: tei, romaniţă, busuioc; Tei, să fie tare de şele, ca teiul;* dar şi *Fulgi de raţă, ca să nu fie friguros; O pană din coada unui răţoi, ca să aibă copilul păr ondulat*[29]; *Flori de câmp, fonfiu; Flori de măr, de cireş, iarba lupării*[30]; dar şi *Fluier, să cânte din fluier şi clopoţel, să aibă glas; Cărbuni împotriva deochiului*; Picioare de raţă, *Să nu-i fie frig la vreme de iarnă*[31]; *Cătuşniţă, cu totul, frunză şi floare. Erau flori albastre, asemănătoare cu urzica moartă*[32]; dar şi pământ; *Dacă copilul se năştea cu o umflătură, în scaldă se punea puţin pământ. Pământul era luat de pe un muşuroi de cârtiţă. Numai acela era socotit ca pământ bun pentru scaldă*[33].

Prima scaldă, ca şi scalda de la botez se arunca şi ea sub un pom. *O arunca la un loc curat, la o rădăcină de copac, la un gard înspre răsărit, nu spre apus; să nu calce vitele şi oamenii, dădea boala peste copil; Prima scaldă se punea la măr, să fie copilul roditor*[34]; *La un pom, să-i meargă copilului bine; La un pom, măr, păr mai ales*[35]. Apa se arunca pe iarba verde, ca să nu fie copilul plângăreţ, să nu

picure ca streaşina. Apa se arunca în grădină[36]; *Apa scaldei se arunca la altoaie, la copaci altoiţi*[37].

Este posibil ca în cazurile de îmbolnăvire, copilul să fie dăruit simbolic unui copac. O practică similară celei cunoscute în Apuseni, unde copilul bolnav era scos pe uşă, dat unei femei care avea copii sănătoşi, femeia îi schimba numele în Lupu sau Ursu, după care era băgat înapoi în casă, de data aceasta pe fereastră. Păcălită astfel, boala îi pierdea urma, iar el se putea reface. Informaţiile etnologice referitoare la actul dăruirii sunt extrem de sumare şi nu ştim dacă prin aceasta copilul îşi pierdea şi el numele şi dacă lua sau nu numele copacului căruia îi era dăruit. James Frazer menţionează cazuri similare în cealaltă extremitate a continentului. *In England persons are sometimes passed through a cleft tree as a cure for rupture, and thenceforward a sympathetic connection is believed to exist between them and the tree. Thomas Chillingworth, son of the owner of an adjoining farm, now about thirty-four years of age, was, when an infant of a year old, passed through a similar tree, now perfectly sound, which he preserves with so much care that he will not suffer a single branch to be touched, for it is believed that the life of the pacient depends on the life of the tree*[38].... Un caz similar a fost consemnat de Désiré Monnier: *Il n'est pas rare, de rencontrer au printemps une mère en pleurs, agenouillée devant un aubépin, priant avec ardeur pour un enfant fiévreux, qu'elle tient dans ses bras. Elle est sûre de sa guérison*[39].

O practică bine cunoscută este ca la naşterea copilului, sau scurt timp după aceasta, un pom roditor, îndeobşte măr, să fie sădit în grădina gospodăriei. Evoluţia pomului era urmărită cu toată atenţia, pentru că se considera că există o legătură directă între buna lui dezvoltare şi sănătatea copilului. Acelaşi Frazer aminteşte că în timpul lui, — el a trăit până în 1941 —, obiceiul de a planta un pom la naşterea unui copil era cunoscut de asemeni în Rusia, Germania, Anglia, Franţa şi Italia, iar în Elveţia era plantat un măr atunci când se năştea un băiat şi un păr la naşterea unei fete[40]. O relaţie similară este cea dintre un animal şi om, iar folclorul a păstrat vestigii ale acestei credinţe. Este deajuns să amintim *Poveştile broaştei* (nr. 105, primul text din colecţia fraţilor Grimm).

Copacii sunt de asemeni prezenţi în ceremonia căsătoriei.

Potrivit tradiţiei, împodobirea bradului, element important în ceremonialul de nuntă, se face la casa mirelui. Mihai Pop[41] este ferm

în această afirmație: *Împodobirea bradului se făcea la casa mirelui, vineri sau sâmbătă seara. La împodobirea bradului flăcăii veneau chiuind. Odată cu ei veneau și fetele și, mai târziu, cei căsătoriți și bătrânii. Mama mirelui așeza în mijlocul odăii o masă joasă cu trei picioare pe care punea un colac sau o pâine presărată cu sare în care înfigea o lumânare. Mirele cinstea flăcăii cu țuică, apoi începea împodobirea bradului. Crăcile se retează la tulpină astfel încât să formeze trei sfere, una mai mare jos, una mijlocie și una mai mică spre vârf. Apoi bradul era împodobit cu panglici multicolore, cu flori de hârtie și beteală. În vârful bradului se punea o batistă colorată. Bradul astfel împodobit era înfipt în pâinea de pe masă, lângă lumânarea stinsă. În jurul lui se încingea hora. Nuntașii petreceau apoi cu mâncare și băutură până în zori.* Cercetările de dată mai recentă cuprinse în volumele *Sărbători și obiceiuri* pun în evidență practici rituale diversificate, unele probabil de dată mai recentă.

Astfel, petrecerea de nuntă începea în multe zone ale României sâmbătă seara la casa miresei. Cu acest prilej cumnatul de mână al miresei mergea în pădure, unde tăia un brad de înălțimea mirelui, pe care-l aducea la casa fetei. Împodobitul bradului *se făcea vineri la mireasă unde avea loc o petrecere cu tineret. Apoi bradul era dus la ginere acasă de către cumnatul de mână.* În alte sate *Sâmbătă seara, un băiat ducea bradul neîmpodobit de la ginere la mireasă. Fetele și băieții îl împodobeau duminică dimineața*[42]. În satul Băuțar, jud. Caraș-Severin, *Ca semn pentru întreaga nuntă se făcea steag, pom, ciuha miresei. Îl făceau nănașul, și nănașa cu ai lor sâmbăta seara. ... Se făcea și un pom (un brăduț), pus într-un șofei (o găleată din lemn de brad). Pomul era împodobit cu turți, boboanțe de pom, lumini. Tot nănașul îl pregătea de sâmbătă și îl lua un neam de scurt (de aproape) al nănașilor*[43]. În jud. Alba, la Mihalț, *Tineri din partea mirelui și miresei, făceau bradul cu o seară înainte la nași,* în vreme ce în jud. Cluj, la Mărgău, *Se puneau doi brazi la mireasă și doi la mire. Băiatul mirelui* (făcea bradul). *Se punea sâmbătă seara*[44] și la fel în Moldova, la Agăș, jud. Bacău[45]. Bradul putea avea și el dimensiuni variabile, de la brăduțul înfipt în pâinea pusă pe masă, așa cum apare în studiul lui Mihai Pop, la brazi de cinci-șase metri[46] sau chiar de 20 de metri[47].

La ieșirea de la biserică se juca *Hora bradului: După cununie se juca Hora bradului la casa mirelui. Flăcăul care purtase bradul prindea hora — într-o mână ținea bradul, iar cu cealaltă ținea pe*

naş[48]. "Brădarul", purtătorul bradului, spunea oraţia, care conţinea şi aceste versuri: *Şi-acum mireasă/ Aleasă împărătească,/ Să fii sănătoasă.../ 'Naintea-ţi închin / Cu ăst brad cinstit/ De-mpăratul nostru podobit/ Şi-a zis să-l stăpâneşti voioasă/ Şi să fii sănătoasă*[49]. În cursul petrecerii care urma, bradul ţinea locul mirelui. El era plasat în mijlocul spaţiului ceremonial, iar tinerii jucau în jurul lui. A doua zi bradul era purtat în fruntea alaiului spre biserică. *Cumnatul de mână al miresei purta bradul în faţa alaiului spre biserică şi de la biserică la casa mirelui. Tot el cobora bradul din vârful unui pom* (era urcat şi ancorat acolo din ajun, n. n.) *când venea să ia mireasa la cununie; Cumnatul de mână aducea sâmbătă bradul de la pădure, chema satul la nuntă, conducea nunta cu naşul*[50].

Între motivaţiile oferite pentru prezenţa bradului la ceremonie, cei care au răspuns la întrebările chestionarului trimis de Hasdeu învăţătorilor din ţară se află şi acestea: *să fie verde ca bradu*, *precum nu dă bradu de nici o stricăciune*, întâia căsătorie (la a doua nu se face), *sfârşitul juneţei*. Practica era atestată pe aproape tot teritoriul locuit de români[51]. În zonele unde aceasta este necunoscută, bradul continuă să fie prezent ca element decorativ, pus în poarta miresei, mirelui, naşilor, ca simbol al căsătoriei.

În satele din zona Mărginimii Sibiului, în cadrul complexului de ceremonii nupţiale, mireasa este aşezată pe scaun sub un pom roditor, cel mai adesea măr, unde i se pune un copil în braţe. Prezumţia este că fertilitatea pomului va acţiona magic asupra miresei care va avea astfel copii. O credinţă similară este atestată în Germania. *In Bavaria, there is a tree that brings good luck to newly-married couples, if they will go and sit under its branches after midnight. They can then hear the "horns of elfland faintly blowing", and the ringing of the harebells; the sound of these fairy signals will always ring in their ears, so that they can be happy and have many children*[52].

În seria transferurilor magice care au loc între om şi copac trebuie să amintim şi cazurile de ameninţare a pomilor sterpi. A. Fochi[53] oferă o bună descripţie a practicii: *La pomul sterp merg doi oameni, unul cu un topor şi altul fără. Cel cu topor*[ul] *ameninţă la pom că-l taie. Celălalt zice: "Lasă-l, că face la anul"; Primul atinge cu toporul coaja pomului, al doilea îl opreşte: "Lasă-l, că la anul încarci carul"; "Lasă-mi-l, nu-l tăia. Dăruieşte-mi-l"; femeia ... îl opreşte de a-l tăia, zicând că are să facă rod; "Pomule, faci poame? Ori de nu, te*

tai." "Lasă-l, bărbate, nu-l tăia, că de amu are să facă". Folcloristul Nicolae Bot[54] îmi furnizează o informație asemănătoare; *Pentru pomii sterpi, soția depune garanție că vor rodi astfel: în timp ce frământă aluatul pentru colacii de Crăciun, merge cu soțul la pomi, el cu securea cu care-i amenință, ea cu mâinile încărcate de aluat; pune garantând mîinile pe pomi în așa fel încât să rămână aluat pe ei. Rostește o formulă de tipul: "nu-l tăia, că anul ce vine va rodi". Este un transfer al puterii de rod pe care o simbolizează colacii de Crăciun.* Dacă pornim de la premiza că pomul este o proiecție a individului, cel mai ades o femeie, putem deduce că sterilitatea lui era și ea o proiecție în lumea vegetală a femeii sterpe.

T. Papahagi citează o informație consemnată de Guys: *Quand un arbre ne produit pas, on prie une femme enceinte de le menacer, un couteau à la main, de l'abattre s'il continue à ne pas donner de fruits, et l'année suivante il ne manque pas d'en être chargé*[55]. Așa cum o femeie însărcinată poate induce fertilizarea pomului, tot astfel un pom sterp amenințat poate avea ca efect inducerea sarcinii la femeie.

În India, *căsătoria copacilor* poate avea loc atunci când o femeie măritată de mai mulți ani încă nu a făcut copii. În asemenea situații doi pomi sunt plantați unul lângă altul, unul reprezentându-l pe soț, celălalt pe soție. Faptul că pomii vor crește în proximitate va ajuta ca rodnicia unuia din ei să se extindă simbolic și asupra celui de al doilea[56].

Și, nu în ultimul rând, obiceiul țăranilor germani ca la Crăciun să lege pomi roditori cu frânghii de paie, zicând că-i căsătoresc, pentru a fi siguri că vor face fructe. Locuitorii din Moluce tratează arborii de cuișoare în floare ca pe femeile gravide. E interzis să faci zgomot în preajma lor, să treci pe lângă ei cu lumină sau flacără sau cu capul acoperit. Toate aceste precauții trebuie respectate fiindcă altminteri copacul se poate speria și înceta să mai rodească, ori fructele vor cădea pe pământ înainte de vreme, așa cum o femeie speriată e în primejdie să avorteze[57].

Un aspect deosebit și ilustrativ pentru funcția pe care o îndeplinește copacul apare în situațiile în care fata naște un copil înafara căsătoriei. În zona munților Apuseni a fost cunoscută practica *cununiei la salcă*. Frâncu și Candrea ne-au lăsat o descripție cuprinzătoare a obiceiului. Într-un prim moment, fata însărcinată era luată de două femei mai bătrâne și dusă la un gard sau o salcă. Acolo îi împleteau

părul ca la neveste, îi acopereau capul cu o basma, după care se învârteau în jurul copacului, rostind de trei ori *cunună-se roaba lui Dumnezeu ... cu salcia.* Într-un moment următor acest prim act al căsătoriei era confirmat de autoritatea sătească: *Pe la Ofenbaia, tot în vremile mai demult,* fetele greşite *erau cununate în tătă forma de juzii comunali şi de aceea sătenii ziceau că asemene fete sunt măritate sau* învelite de biraie. *Fata greşită era invitată printr-un* gornic *comunal la primărie, unde* judele, doi jurati *şi mai* mulţi gornici *o aşteptau şi îmbiind-o cu băutură o întrebau cu buna: de cine este însărcinată? Dacă spunea că ibovnicul ei e cutare fecior june, atunci hotărau ziua în care să se facă la primărie* învelirea *(îmbrobodirea) şi* declararea ei ca nevastă. *La ziua numită fata se înfăţişa însoţită de naş şi naşă aleşi de ea sau numiţi de primar, şi dacă feciorul citat nu se prezenta se făcea* învelirea *şi* declaraţiunea *chiar şi în lipsa lui.*

Toţi erau îmbrăcaţi sărbătoreşte şi învelirea se făcea cu solemnitate. Fata era pusă pe un scaun în mijlocul casei şi biraiele la masă, iar naşa îi învelea părul ca la neveste şi o îmbrobodea tot asemenea. După această formalitate, judele *declara: "Tot omul să şcie că fata N.N. de azi înainte e nevastă şi copilul care îl va nasce e al lui N.N."*

În urma declaraţiunii, se ospătau cu băutură ca şi la nuntă şi feciorul prezent sau absent era somat să se cunune cu ea şi la biserică; iar dacă se opunea, trebuia să-i plătească ruşinea.

Asemenea cazuri, după cât scim, s-au întâmplat mai pe urmă în comuna Muncel la 1851 şi 1854 şi cunoşcem chiar şi numele personelor în cestiune[58].

În sfârşit, Paul Stahl[59] vorbeşte de promisiunea de luare în căsătorie făcută înaintea bradului. Practica se şi numeşte *îngemănarea la brad* sau *nunta la brad.* Tinerii care urmau să plece cu oile la munte şi aveau iubite pe care vroiau să le ia de neveste veneau împreună cu fetele şi cu părinţii lor la brad, unde-şi făceau promisiunea de luare în căsătorie, datina silindu-i să-şi ţină făgăduinţa la revenirea în sat. O menţiune similară face şi Romulus Vulcănescu: *Sacralitatea bradului a căpătat în conştiinţa păstorilor români valenţe magico-religioase. Un exemplu, biserica de brazi din munte. E vorba de un pâlc de brazi, răzleţi, plantaţi în cerc sau defrişaţi astfel dintr-o pădurice de brazi, în care păstorii se logodesc sau se căsătoresc cu fetele din sat, când vin la stână ca să se sustragă voinţei părinteşti. Căsătoria în biserica*

de brazi de munte era efectuată sumar fie de un cioban bătrân, fie chiar de un preot[60].

Aşa cum semnalează Sebillot[61], în regiunea Tredaniel din Franţa, fetele care doreau să se mărite obişnuiau să înfigă ace în trunchiul unui stejar bătrân. Mai târziu, aceeaşi practică este regăsită în formă creştinată, acele fiind înfipte între trunchiul şi unul din braţele unei cruci. Căsătoria este facilitată şi de un anume măceş cu trei braţe din Ille-et-Vilaine şi de un altul din Saint-Briac. Fetele care-şi doresc un soţ trebuie să se ducă la copac în anumite zile şi să-l înconjoare de trei ori fără să vorbească ori să râdă. În felul acesta sunt sigure că se vor mărita în anul acela.

Practica arhaică a comuniunii dintre copac şi om este prezentă până în zilele noastre în ceremoniile de moarte.

Una din formele arhaice de identificare cu un copac este întâlnită în obiceiul de a îngropa la căpătâiul flăcăului mort un brad, numit pe alocuri "suliţă". Zonele în care obiceiul se mai practică încă sunt nordul Olteniei, părţi din Banat şi sudul Transilvaniei, mai ales în jurul Hunedoarei. În acest scop un grup de tineri, tovarăşi de generaţie ai mortului, pleacă din sat în zorii zilei în straie de doliu, *Cu părul lăsat,/ Cu capul plecat,/ Cu colaci de grâu,/ Cu securi pe mână.* Ajunşi în pădure ei caută perechea mortului, un brad marcat el însuşi de moarte: *Şi ei au umblat/ Văile cu fragii,/ Şi munţii cu brazii,/ Până m-au găsit,/ Bradul cel pocit./.../ Pe min' m-au ales/...Pe cracă uscată,/ De moarte lăsată.* Odată găsit, tinerii *Jos au hodinit,/ Au îngenuchiat,/ De-amândoi genuchii/ Şi s-au închinat./ Iară s-au sculat,/ Cu securea-au dat,/ Jos m-au doborât,/ M-au pus la pământ.* Fiecare din tinerii care plecau să caute bradul (grupul era alcătuit de obicei din şapte sau nouă) dădea o singură lovitură de topor. În felul acesta bradul trebuia doborât din şapte sau nouă lovituri. Ritul avea în vedere asumarea în colectiv a răspunderii pentru moartea copacului. Este probabil că bradului i se explica motivul pentru care era tăiat şi destinaţia pe care o va avea trupul lui, alta decât cea reală: *Când m-au doborât,/ Pe min' m-au minţit/ C-au zis că m-or pune / Zână la fântână,/ Călători să vină/ Şi-au zis că m-or pune/ Tălpoaie la casă/ Să mă şindrilească/ Cu şindrilă trasă. ... Ei când m-au tăiat,/ Ei m-au îmbunat/ Că ei mă sădesc,/ Nu mă săcuiesc./ Ei m-au minţit,/ Că m-au săcuit.* Bradul tăiat este curăţat de crengi până aproape de vârf, după care este purtat spre casă: *Ci ei m-au luat/ Tot din vale-n vale,/ Cu cetina-n vale,/ Să le fiu de jale,/ Cu*

poale lăsate,/ A jale de moarte. La intrarea în sat grupul tinerilor este întâmpinat de cel al femeilor care-l va însoți până acasă, zicând *Cântecul bradului*[62].

Cântecul ceremonial al bradului cuprinde o descripție extrem de detaliată a întregului proces care începe cu plecarea flăcăilor la pădure cu topoare, dar și cu daruri care erau lăsate la rădăcina bradului doborât și care se încheia cu aducerea lui în sat. Scopul este și unul mnemotehnic. Etapele ritului sunt enumerate pentru a garanta respectarea întocmai a momentelor, inclusiv a celor, aparent, neesențiale.

Bradul adus astfel din pădure este împodobit. Operația este îndeplinită de *fete și femei tinere, neamurile și muierile, fetele și flăcăii*[63] (prieteni ai decedatului – n.n.); ea constă în ornarea lui *cu hârtie colorată creponată; cu panglici colorate (roșii, galbene, albe și berci (gri), iar la vârf îi prindeau o pânză neagră; se puneau în el fructe, batiste*[64]. În unele localități, înălțimea bradului este un factor important, fiind asociat mai curând cu amploarea durerii pe care o încearcă familia decât cu statura sau statutul social al tânărului: *Era un brad de 14 m, legat cu funia cu care îl trăgeau. Îl transportau în sat pe umeri*[65]. Bradul de înmormântare are în Moldova un caracter decorativ: *Azi, la patru colțuri la carul mortului, se pun patru brazi împodobiți cu lână. La biserică sunt aruncați; Brad împodobit ca pomul de Crăciun. Se făcea numai la copiii care mureau înainte să se dea colacii de botez nașului.; Dacă murea o fată, la înmormântare, o altă fată ducea la capul ei, un toiag înflorat, un semn al mirelui*[66]. Mai nou, bradul era cumpărat de la oraș: *Ai casei le cumpăra brad din târgul Bercii sau Craiova; trebuia să fie brad verde; De la curtea boierească sau de la Craiova sau îl făcea din măr dulce*[67].

Adus acasă, bradul este gătit cu panglici, flori, fructe, ridicat în picioare și proptit la fereastra care dă în camera frumoasă. El este purtat apoi la mormânt și îngropat la căpătâiul tânărului.

Într-un alt cântec ceremonial de mort, *Firule, firule*, mortului i se spune să nu apuce calea la stânga, unde joacă tâlhari, ci s-o ia la dreapta, ca să poposească la fântâna de sub paltin, unde Sfânta Maria scrie morții[68].

Din moment ce brad se pune doar la tinerii necăsătoriți, el reprezintă simbolic și împlinirea actului căsătoriei. *Se face brad la tineri nenuntiți; Se face la cei necununați, fete și băieți, fiindcă nu au avut brad la*

cununie; Numai la tinerii necăsătoriţi, asta însemna chiar nunta lor[69].

Pentru a fi întreagă, viaţa unui individ trebuie să cuprindă naşterea, căsătoria şi moartea. Ce se întâmplă, însă, în cazul în care cineva moare înainte să se fi căsătorit? Dilema este rezolvată diferit de la o zonă la alta. Mai întâi sunt excluşi din grupul celor care trebuie căsătoriţi simbolic copiii. Cei morţi înainte de botez nici nu erau îndreptăţiţi la un ceremonial funerar propriu-zis. Dar tinerii, de regulă flăcăii, ceva mai rar fetele, care au intrat în viaţa socială sunt îndrituiţi la căsătorie. În felul acesta, fie şi numai simbolic, ei parcurg toate etapele vieţii şi mor ca nişte adulţi. În zonele în care nu s-a practicat înmormântarea cu brad a fost cunoscut obiceiul nunţii mortului. În acest din urmă caz, o fată, de regulă iubita tânărului, dacă a avut una, era căsătorită simbolic cu mortul. Bradul împlineşte şi el aceeaşi funcţie. Faptul că avem de-a face cu o căsătorie este evident în textul unui bocet consemnat de S.Fl. Marian[70]: *Voinice, voinice,/ Nu-mi place, nu-mi place/ Ce nevastă ai./ Naltă, minunată,/ Naltă şi subţire/ Crescută-n pădure/ Tăiată-n secure. /Voinice, voinice,/ Nu-mi place, nu, nu,/ Cu ce-i îmbrăcată/ Cu haină uscată./ Voinice, voinice,/ Nu-mi place, nu, nu,/ Cu ce-i învălită,/ Cu frunză-ncreţită.*

Coşciugul însuşi este confecţionat din lemn, cel mai adesea brad. Este încă un moment, ultimul, al simbiozei dintre om şi copac. Literatura ceremonială de mort, cea mai rezistentă la inovaţii, a păstrat până astăzi elemente de rit precreştin, ca în acest bocet cules de G.I. Pitiş la sfârşitul secolului trecut: *Ţipă-şi, ţipă-şi lemn de codru/ De trei zile şi trei nopţi,/ Nime-n lume nu-l aude,/ Numa (Gheorghe) îi răspunde/ Îi răspunde şi-l întreabă: / - Ce ţipi, ce ţipi, lemn de codru?/ - O (Gheorghe), veştedule, / Când ai şti şi tu-ai ţipa, / Că bărdaşii s-au vorbit/ Ca pe mine să mă taie,/ Să mă facă casă ţie/ Casă ţie de vecie*[71] ...

O situaţie deosebită apare în cazurile tinerilor morţi departe de sat. În asemenea împrejurări înmormântarea se desfăşoară fără mort. R. Vulcănescu[72] semnalează că în locul tânărului era înmormântat un brad. Acesta era pus în coşciug şi *îmbrăcat*. În vârful bradului se punea o căciulă cu prim, pe două ramuri erau băgate mânecile unei cămăşi înflorate, iar trunchiul era încins cu un brâu roşu. Abia apoi bradul era pus în sicriu. Pe pieptul cămăşii era pusă o icoană. Sicriul era purtat astfel la cimitir şi înmormântat cu respectarea tuturor datinelor.

Nu e de mirare că pomul este prezent şi în ritualurile legate de

pomenirea morţilor. Obiceiul *pomului de pomană* ia mai multe forme, în funcţie de zonă geografică, dar şi de epocă istorică. Cea mai veche este, probabil, pomana de rod. Un pom roditor aflat în grădina celui decedat este dat în folosinţă unui consătean sărac. Sub pom, sau agăţate în crengile lui, pot fi puse haine, alimente, mobilă etc. Câteodată, pomul de pomană poate fi dăruit încă din timpul vieţii, ca pomană pentru viaţa de apoi. Primitorul capătă dreptul de a-i folosi roadele atât timp cât trăieşte, dar nu poate să-l transmită ca moştenire urmaşilor lui. Nimeni, în afară de el, nu se poate folosi de roadele pomului. Nici măcar de cele căzute la pământ.

O altă formă este cea a *stolnicului*. Un brăduţ de înălţimea unui om este tăiat, curăţat de frunze, împodobit cu dulciuri, fructe, haine şi adus la biserică. După încheierea serviciului religios, lucrurile sunt împărţite ca orice pomană pentru morţi. Uneori, în Moldova, bradul este înlocuit printr-o creangă de măr, prun etc. Elena Niculiţă Voronca a descris amândouă aceste forme, aşa cum erau ele practicate în Bucovina la sfârşitul sec. 19: *În Mihalcea, când dă cineva de pomană un copac rodit, ca să-l vadă pe ceea lume, de exemplu un perj din grădină, pune lumânări în crengi şi colaci câţi vra şi-l dă cui voieşte de sufletul său. Acela ia colacii şi lumânările şi culege poamele de pe el*[73]; *În sate româneşti ca Mahala, Boian etc. pomul se face din o creangă de perj cu mai multe ramuri, curăţite alb; numai ici şi colo se lasă câte o frunză. În ramuri se înfig mai în jos strafide, smochine, perje, iar la mijloc pun câte un măr, alămâie sau portocală. Deasupra în sus iar strafide, smochine şi în vârf merişoare mai mici, nuci, hulubi, astfel că băţul alb nu se vede nicăiri; e totul îmbrăcat. Unele din poame le învălesc în hârtie poleită, ca să fie şi mai frumoase. Prin crengi mai anină covrigi, turte dulci, coarne de mari (roşcove) apoi mai aşază hulubaşi ca într-un copac, pe crenguţe. Mai înşiră deosebit, pe lână roşă, strafide şi covrigi şi le aşază în festoane din creangă-n creangă, ca nişte mărgele, oferind totul o privire foarte poetică. Când e gata, îl înfig într-o pâne sau într-un colac*[74].

A. Oişteanu[75] discută o funcţie funerară a paltinului neexplorată până astăzi în literatura noastră etnologică. Textul de la care porneşte acesta este colinda "Toader Diaconul", din repertoriul lui Petrea Creţul Şolcan, celebrul lăutar al Brăilei de la care a cules G. Dem Teodorescu. Prima parte a colindei descrie viaţa monahală a "Diaconesei" care, după ce se stinge în schimnicie, Dumnezeu le explică

sfinților cum trebuie să procedeze cu trupul neînsuflețit. Porunca finală este formulată astfel: *Trupul să-i luați/ Și să-l așezați/ Tot într-un mormânt,/ Mai sus de pământ,/ Într-un legănel/ Verde, mititel,/ Leagăn de mătase/ Tot cu vița-n șase,/ Să se odihnească,/ Să se pomenească.* Sfinții pornesc și caută copacul care urmează să-i adăpostească trupul: *Prin păduri umbla,/ Paltin c-alegea,/ Mătase scotea,/ .../ Leagăn sentindea,/ Leagăn de mătase/ Tot cu vița-n șase,/ Legat cu alamă/ De nu-l bagi de seamă.../ 'n leagăn c-o punea,/ Acasă-mi pleca,/ La cer se suia,/ Domnului spunea.*

Autorul descoperă în textul citat vestigiile unui tip de înmormântare – *înmormântarea la înălțime* – pentru care nu există dovezi materiale în spațiul nostru geografic și cultural. Ipoteza supraviețuirii în literatura populară a unor rituri pre- sau paleo-indo-europene este puțin probabilă, dat fiindcă asemenea texte provin dintr-un strat istoric mult mai recent decât riturile cu care ar fi asociate. Este adevărat că într-o seamă de cântece ceremoniale de mort apare menționat paltinul, ceea ce i-ar sugera funcția funerară. Ca argument în susținerea ideii existenței unei înmormântări la înălțime la populația trăitoare în trecut în spațiul geografic locuit de români, sunt citate două cântece de mort în care este descrisă călătoria "dalbului de pribeag" pe lumea cealaltă. În drumul pe care îl parcurge, el va ajunge *La mijloc de cale/ La un paltin mare/ Cu vârfuri pe ceri/ Cu poale pre mări/ Cu umbra-i rotundă/ Cu frunza măruntă* la baza căruia Sf. Maria îi va înmâna scrisoarea pe care mortul va trebui să i-o prezinte la capătul călătoriei lui Isus. Odată împlinit actul consemnării decesului, *Cristos se-ndura/ Scară slobozea/ Scară de argint/ Pân'jos la pământ/ (Ion) se urca/ La Cristos carte-i da/ Cristos o loșea/ Și cartea-i citea*[76].

Suspendarea mortului în paltin într-un leagăn de mătase și accesul la cer prin intermediul unei scări sunt considerate de către autor echivalente: *"scara cerească" joacă același rol cu "arborele ceresc", fiind două motive mito-simbolice omoloage și interșanjabile*[77]. Cele două motive nu sunt totuși echivalente. O privire atentă dezvăluie disimilarități importante: în cazul cântecului ceremonial de mort destinația ultimă a decedatului este despărțirea de familie și accesul în cer, unde urmează să stea "pe scămnel" în eternitate: *Și pe scămnel îl punea/ La lină fântână,/ La-al scămnel de-odihnă,/ Vreme ți-o venit,/ A de despărțit/ De-ai tăi pruncișori*[78]. Agățarea în paltin a leagănului de mătase în care este pus mortul servește unui alt scop și anume

reînvierea. Aşa cum copacul îşi reia anual viaţa, tot astfel va fi reluată existenţa celui aflat suspendat între ramurile lui. Textul colindei lui Creţul Şolcan este explicit. Odată informat că misiunea pe care a adresat-o sfinţilor a fost împlinită, Dumnezeu se duce în persoană să încheie ritualul readucerii la viaţă a "Diaconesei": *Leagăn de privea.../ Mâna că punea,/ Deget atingea,/ Peste ea sufla/ Şi mi-o învia*[79].

În sprijinul ipotezei unui posibil ritual de înmormântare la înălţime practicat în trecut poate fi evocat destinul de zeu-copac al lui Osiris. Potrivit mitologiei egiptene, după ce a fost ucis, sicriul lui a fost descoperit într-un trunchi de copac. Inscripţiile conservate vorbesc despre el ca despre *cel din copac* sau *singuraticul din acacia*[80]. Numeroase divinităţi ale egiptenilor îşi au sălaşul în copaci: celebrul smochin al Sudului era celebrat drept trupul viu al lui Hathor pe pământ; în jurul lui Memphis, la "Locul Smochinului", se aflau mai mulţi copaci despre care se credea că sunt locuiţi de spiritele lui Nuit şi Hathor; într-o pictură antică provenind din aceeaşi cultură, sufletul mortului (*Ba*) primeşte lustru de la zeiţa-copac. Ciclul anual moarte/resurecţie din lumea vegetală a fost transferat de timpuriu asupra existenţei umane. Sărbători organizate pentru celebrarea reîntoarcerii la viaţă, însoţite adesea de sacrificii şi ofrande, s-au desfăşurat în culturi dintre cele mai diverse. Dintre divinităţile în jurul cărora au fost elaborate ceremonii de reînviere putem aminti pe Osiris, Tammuz, Atti sau Dyonisos. Fără să fie afirmată, ideea reînvierii este prezentă în descrierea practicii care pare să fi fost actuală în sec. III î.e.n. în zona răsăriteană a Mării Negre. Oişteanu reproduce în acest sens consemnarea lui Apollonius din Rhodos: ... *Creşteau acolo în şiraguri/ Mulţi pomi cu mlădioase ramuri şi deopotrivă sălcii mari/ În care atârnau toţi morţii legaţi de crengile din vârf/ Cu funii. Şi azi în Colchida e o nelegiuire mare/ Să arzi pe ruguri răposaţii; nici în pământ nu se cuvine/ Să-ngropi bărbaţii şi deasupra să-nalţi o piatră funerară./ În schimb în crude piei de taur sunt leşurile-nfăşurate,/ Departe de oraş legate apoi de pomi; .../ ... Aşa e datina pe-acolo*[81]. Este greu de emis supoziţii privind modul în care a supravieţuit acest motiv epic în literatura noastră populară. Argumentele arheologice ca şi cele etnologice nu confirmă existenţa unui asemenea ritual nici măcar într-un trecut îndepărtat. Motivul epic al copacului generator de viaţă este însă întâlnit frecvent în literatura populară. Ne rezumăm aici să citâm basmul "Fata din dafin". În una din versiunile greceşti ale naraţiunii,

consemnată de W.R.S. Rolston[82], o soție care nu are copiii primește în dar o sămânță de dafin din aur. Disprețuind darul, femeia aruncă sămânța, din care crește un dafin cu ramuri de aur. Un prinț care își urmărește vânatul este captivat într-o asemenea măsură de frumusețea copacului, încât poruncește ca masa să-i fie servită sub coroana lui. În prezența prințului, trunchiul copacului se deschide și din el iese o fecioară care, după ce presară sare peste bucate, se retrage în copac, deschizând astfel seria aventurilor care se vor încheia cu căsătoria fetei din dafin cu un muritor.

Relația spirituală a omului cu copacii este încă puternică în obiceiurile legate de viața omului. Nu putem decât să ne imaginăm astăzi forma pe care vor fi avut-o aceleași obiceiuri, dar și altele, într-un timp când sacralitatea arborilor era religia dominantă.

NOTE

[1] Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului.* București, Editura Academiei, 1972, p. 10.
[2] *Mitologie română*, Editura Academiei, 1987, p. 482.
[3] Vezi, Constantine P. Charalampidis, *The Dendrites in pre-Christian and Christian Historical-Lite-rary Tradition and Iconography,* Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1995, p. 20.
[4] *Geneza*, 13, 18.
[5] *Geneza,* 12, 6, 7.
[6] *Josua*, 24, 26.
[7] *Teutonic Mythology*, traducere după ediția a patra, cu Note și Apendice de James Steven Stallybrass, Vol. II, Londra, George Bell & Sons, 1883, p. 649.
[8] *Mic dicționar folkloric*. Spicuiri folklorice și etnografice comparate. Ediție îngrijită, note și prefață de Valeriu Rusu, Minerva, București, 1979, p.72.
[9] Pentru aceste exemple și altele, vezi James Frazer, *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore.* New York, Avenel Books, 1981, Vol. I, p. 59-62.
[10] Iacob Grimm, *Op. cit.*, Vol. II, p. 652.
[11] Grimm, nr. 21.

[12] Dumitru Stăncescu, *Sora soarelui.* Basme culese din popor, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 201-202, citat după Ovidiu Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p. 144).

[13] Wilhelm Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, Vol. I-II, Berlin, Gebrüder Borntraeger, 1904-1905.

[14] *Patterns in Comparative Religion*, New York: World, 1963.

[15] *The Golden Bough: A Study in Contemporary Religion,* 1890, Macmillan, Londra.

[16] Bucureşti, Editura Academiei, 1972.

[17] p. 482-495.

[18] *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească*, Bucureşti, Editura Minerva, Bucureşti, 1989, p. 119-165.

[19] *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Bucureşti, Univers, 1973, p. 127.

[20] Mansi, *Concilia*, XII, p. 70.

[21] Mansi, *Op. cit.*, XIX, p.555.

[22] Vasile Tudor Creţu, *Existenţa ca întemeiere. Perspectivă etnologică.* Editura Facla, Timişoara, 1988, p. 92, text culeş de la Viorica Dragomir, 43 de ani, din Copalnic-Mănăştur, august 1983.

[23] *Mitologie română.* p. 485.

[24] *Op. cit.*, p. 486.

[25] *Sărbători şi obiceiuri.* Vol. I, Oltenia, Bucureşti, Editura enciclopedică, 2001, p. 14.

[26] *Encyclopedia of Religion,* Editor principal Mircea Eliade, New York: Macmillan; Londra: Collier Macmillan, 1986, Vol. 15, p. 30.

[27] Moldova, Sulita, Cf. R. Vulcănescu, *Coloana cerului*, p. 56.

[28] Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Ţara Oltului*, Cluj-Napoca, Dacia, p. 181.

[29] *Sărbători şi obiceiuri*, Vol. II, Banat, Crişana, Maramureş, Editura enciclopedică, Bucureşti, 2002, p. 11.

[30] *Idem.* Vol. III, Transilvania, Editura enciclopedică, 2003, Bucureşti, p. 120.

[31] *Idem*, p. 13-14.

[32] *Ibidem.* Vol. IV, Moldova, Editura enciclopedică, Bucureşti, 2004, p. 12

[33] *Ibidem*, p. 13.

[34] *Ibidem.* Vol. I, p. 23.

[35] *Op. cit.*, p. 54.

[36] *Idem.* Vol. II, p. 12.

[37] *Ibidem.* Vol. III, p. 14.

[38] James Frazer, *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore.* Avenel

Books, New York, 1981, Vol. II, p. 330)

[39] *Traditions populaire comparées*, p. 390, *Apud* T. Papahagi, *Op. cit.*, p. 67.

[40] *Op.cit.*, Vol. II, p. 330.

[41] *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Editura Univers, Bucureşti, 1999, p. 160.

[42] *Sărbători ŕi obiceiuri*, Vol. I, p. 99-100.

[43] *Op. cit.*, Vol. II, p. 90.

[44] *Idem*, Vol. III, p. 105.

[45] *Ibidem.*, Vol. IV, p. 117.

[46] *Ibidem.*, Vol. IV, p. 117.

[47] *Ibidem.*, Vol. III, p. 105.

[48] *Ibidem*, Vol. I, p. 124.

[49] Cf. R. Vulcănescu, *Coloana cerului*, p. 61, Oltenia, Vâlcea.

[50] *Sărbători şi obiceiuri*, Vol. I, p. 95, 96.

[51] Vezi în acest scop Ion Muşlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 438.

[52] Encyclopaedia of Superstitions, Folklore, and the Occult Sciences of the World; a comprehensive library of human belief and practice in the mysteries of life, Comitetul editorial: Cora Linn Daniels şi Prof. C.M. Stevans, Chicago, Milwaukee, J.H. Yewdale & sons co., Vol. II, 1903, p. 852.

[53] *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul sec. al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1976, p. 237-240.

[54] Comunicare scrisă.

[55] *Op.cit.*, p. 68.

[56] *Encyclopedia of Religion*, Vol. 15, p. 32.

[57] James Frazer, *Op. cit.*, Vol. I, p. 60.

[58] Frâncu Teofil şi George Candrea, *Românii din Munţii Apuseni (Moţii)*. Scriere etnografică, Bucureşti, Tip. Gr. Luis, 1888, p. 172.

[59] *Folclorul şi arta populară românească*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1968, p. 45.

[60] *Mitologie română*, p. 487.

[61] *Le folklore de France*, Paris, Librairie orientale & americaine, 1904-1907, vol. I-IV, Ediţie nouă, 1968, Paris, Vol. II, p. 107-110.

[62] Variantă culeasă de Constantin Brăiloiu, vezi *Ale mortului din Gorj*. Bucureşti, 1936.

[63] Vezi *Sărbători şi obiceiuri*, Vol. II, p. 150.

[64] *Idem*, p. 150.

[65] Ibidem, Vol. III, p. 186.

[66] *Ibidem*, Vol. IV, p. 209.

[67] *Ibidem.*, Vol. I, p. 181.

[68] Ion Muşlea, Ov. Bîrlea, *Op. cit.*, p. 520.

BCU "LUCIAN BLAGA" UNIVERSITY LIBRARY

[69] Sărbători şi obiceiuri, Vol. I, p. 180.
[70] Cf. "Bradul la poporul român", publicat în "Albina Carpaţilor", 1879-1880.
[71] Citat după I.C. Chiţimia, *Folclorişti şi folcloristică românească*, Bucureşti, Editura Academiei, 1968, p. 350.
[72] *Coloana cerului*, p. 69.
[73] *Datinele şi credinţele poporului român, Adunate şi aşezate în ordine cronologică*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 1998, Vol. I, p. 268.
[74] *Idem, p. 276.*
[75] "Dendrologia românească – Paltinul", *Op. cit*, p. 133-145.
[76] Vezi Horea Anca, "Texte folclorice din Greoni (Banat)", în *Studii de limbă, literatură şi folclor*, IV, Reşita, p. 305-308, *Apud*, Oişteanu, *Op, cit*, p. 133-134.
[77] A. Oiştesanu, *Op. cit., p. 135.*
[78] Horea Anca, *Op. cit.*, p. 134.
[79] G.Dem Teodorescu, *Poezii populare române*, ediţie critică de G. Antofi, Editura Minerva, 1982, p. 45.
[80] Vezi J.H. Philpot, *The Sacred Tree. The Tree in Religion and Myth*, Londra, Macmillan and Co., Limited, 1897, p. 11.
[81] *Argonauticele*, III, *Apud* A. Oişteanu, *Op. cit.*, p. 142.
[82] *Contemporary Review*, vol. XXXI, p. 521, *Apud* J.H. Philpot, *Op. cit.*, p. 61-62.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Interdicția de a privi
Semnificația unui tabu

Interdicția de a privi un om, de a privi într-o anume direcție, îndeosebi înapoi, de a te uita la un obiect, de a deschide o cutie, cameră, etc. este cunoscută din cele mai vechi timpuri în mitologia și credințele tuturor popoarelor. Ea este parte a unui ansamblu de tabuuri care reglementează relațiile interumane, relațiile dintre individ și lumea înconjurătoare și, nu în ultimul rând, relațiile dintre om și divinitate. Folclorul încorporează prohibiția în nenumărate operele literare epice.

Comportamentul uman în societate este reglementat de norme care se cer respectate. Unui individ nu-i este permis orice. Nu numai atât. El este constrâns de societate să săvârșească acte conforme unor situații cu caracter general. Roy Wagner, autorul articolului "Taboo" din *The Encyclopedia of Religion*[1] ilustrează cazul unui astfel de comportament indus prin regulile care guvernează doliul. Prohibițiile privitoare la doliu cuprind interdicția de a vorbi despre cel decedat, de a-i rosti numele, perioade de recluziune la care sunt supuși văduvele sau văduvii, interdicția de se spăla, împodobi, bărbieri, îndatorirea de a purta haine de un anume tip etc. Restricțiile, multe și complexe, sunt impuse în funcție de sexul persoanei, statutul ei social, civic etc. Tabuurile sunt canalele care indică fiecărui individ ceea ce-i este permis și ce nu. Ele nu sunt atât obstacolele care îl împiedică să săvârșească o serie de acte, cât o călăuză pe drumul care-i stă deschis înainte. Acesta este sensul pe care l-a dat termenului căpitanul James Cook, cel care l-a auzit pentru prima oară în Polinezia. Tabu, observa el, este un concept complex, dar desemnează ceva care este interzis. Tabuul este definit în raport cu sacrul; divinitatea sau o forță cosmică este cea care impune norma. Acesta este motivul pentru care încălcarea lui este asociată cu o pedeapsă, o pierdere. Tabuul este o normă colectivă. Ea se aplică fiecărui membru al grupului social și în felul acesta reglementează relațiile în cuprinsul societății, sau, în termenii lui Roy Wagner, ... *taboos serve to control and chanel human interaction and collective*

activity through a system of negative differentiation, marking out certain persons, objects, and occasions by specifying what may not be done to, with, or on them[2]; – tabuurile servesc la controlul şi direcţionarea interacţiunii umane şi activităţii comune printr-un sistem de diferenţiere negativă, identificând anumite persoane, obiecte şi împrejurări, specificând ce anume nu le trebuie făcut, nu trebuie făcut cu ei/ele sau făcut lor –. Fie că sunt impuse de oameni sau de zei, prohibiţiile încorporează imperativul regulatoriu al culturii înseşi – *Hence, whether its prohibitions are imposed by men or gods, incorporates the regulatory imperative of culture itself*[3].

Într-una din cele mai vechi atestări, Orfeu, vestitul cântăreţ din liră al Traciei, pleacă în împărăţia celor morţi să-i roage pe Hades şi pe Persefone să i-o înapoieze pe Eurydice, care murise muşcată de un şarpe scurtă vreme după căsătorie. Mişcat de dragostea lui pentru soţie, cea pentru care se duce pe lumea cealaltă şi tulburat de sunetele lirei, Hades promite să i-o dea înapoi. Formulează o singură condiţie şi anume ca el, aflat tot timpul înaintea ei, să nu întoarcă îndărăt capul şi să se uite la ea atâta vreme cât se află în împărăţia subpământeană. Dacă nu va fi capabil să respecte condiţia, femeia va reveni în împărăţia morţilor. Aproape de capătul drumului, Orfeu întoarce capul în urmă şi o pierde pe Eurydice definitiv.

Fox William Şerwood crede că bucuria de a o fi recuperat este cea care l-a făcut să uite de condiţia impusă: ... *but, in the ecstasy of his joy at his recovery of her, he violated the condition, and Euridike was recalled to Hades, never more to return to earth*[4]. El reia interpretarea lui Vergiliu din *Georgicele*: *He stopped: upon daylight's verge was Eurydice, almost his own! Forgetting, and heart-over-mastered he looked back ... 'O, Orpheus ... Farewell now! Compassed with limitless night am I swept away ... thine never more for aye'*[5],

Egal de cunoscută este povestea lui Cupid şi Psyche, aşa cum o relatează Apuleius în *Măgarul de aur*[6]. Autorul, născut în 125 e.n., şi-a desăvârşit studiile la Carthagina şi Atena, dobândind o bună cunoaştere a limbilor greacă şi latină. După toate probabilităţile, versiunea latină a poveştii lui Apuleius este o versiune "modernă" a unei mai vechi versiuni greceşti.

Faima frumuseţei lui Psyche, adoraţia pe care o trezeşte aceasta s-a făcut în dauna cultului lui Venus, pe care oamenii au început s-o ignore. Cu toate că e mai frumoasă decât cele două surori al ei, măritate

foarte bine, Psyche nu are un iubit. *She was wondered at of all, she was praised of all, but she perceived that no king nor prince nor any of the inferior sort did repair to woo her*[7], spune povestea. În aceste împrejurări, tatăl fetei cere oracolului lui Apollo de la Milet să-i spună care este destinul fiicei lui. Răspunsul pe care îl primeşte este că soţul care-i este ursit este un şarpe: *Let Psyche's corpse be clad in mourning weed/ And set on rock of yonder hill aloft:/ Her husband is no wight of human seed,/ But serpent dire and fierce as may be thought*... El este cel care îi va primi corpul pe vârful unui deal. Mâniei zeilor i se adaugă răzbunarea lui Venus, care îl trimite pe fiul ei, Cupid, să facă în aşa fel ca fata să se îndrăgostească de un bătrân dezgustător. Contrar aşteptărilor, Cupid se îndrăgosteşte el însuşi de fată. Psyche pleacă să-şi urmeze soarta, dar, din vârful dealului Zefirul o poartă într-o vale. Ajunge astfel într-un palat unde, noaptea este vizitată de Cupid. Înainte de revărsatul zorilor, acesta dispare, astfel că tânăra nu izbuteşte să-i vadă faţa. Ea află că îşi va cunoaşte soţul cu braţele şi urechea, dar nu are dreptul să-i vadă chipul. Îndrăgostită de Cupid, Psyche acceptă condiţia impusă. Scurt timp după aceea, cele două surori vin să-şi vadă sora, sunt impresionate de bogăţia pe care o văd în jur şi gelozia le face să emită părerea că soţul este un monstru. Ele aduc argumentul că Psyche nu i-a văzut faţa, dar şi predicţia oracolului şi o consiliază să-l omoare, ceea ce ea acceptă: *O my most dear sisters, I heartily thank you for your great kindness towards me, ... for I never saw the shape of my husband, neither know I from whence he came; only I hear his voice in the night, in so much that I have an unknown husband, and one that loveth not the light of the day; which causeth me to suspect that he is some beast as you affirm*[8]*;* – O, dragele mele surori, vă mulţumesc din inimă pentru marea bunătate pe care mi-o arătaţi ... fiindcă eu nu am văzut vreodată chipul soţului meu, nici nu ştiu de unde a venit, îi aud doar glasul noaptea, într-atât încât soţul mi-e necunoscut şi unul care nu iubeşte lumina zilei, ceea ce mă face să bănuiesc că e un soi de fiară aşa cum spuneţi. – Psyche urmează sfatul, dar înainte de a-l ucide, se uită la el. Aşa află că soţul ei este însuşi Cupid. Descoperirea îi produce o bucurie intensă, fascinată ea continuă să-l privească, până când o picătură de ulei încins cade din lampă pe corpul iubitului adormit. Acesta se trezeşte şi dispare. Realizând pierderea, Psyche pleacă să-l regăsească. La capătul unor lungi suferinţe, după ce este supusă la probe pe care le îndeplineşte, ultima din ele cu

ajutorul lui Cupid, scăpat din închisoarea unde era ţinut de Venus, cei doi obţin de la Jupiter dreptul de a se căsători. Psyche capătă nemurirea. Mânia lui Venus se stinge, iar cei doi sfârşesc prin a trăi ca fiinţe egale.

L. Şăineanu crede că ideea fundamentală a naraţiunii este *despărţirea îndelungată a doi iubiţi nenorociţi din cauza unei greşeli a femeiei*[9]. El concede că uneori cel care comite greşeala poate fi şi bărbatul şi că povestea, în diverse forme poate fi regăsită în toate timpurile şi pe toate continentele.

Este probabil că o versiune încă mai veche a naraţiunii despre Cupid şi Psyche este cea despre Urvasi şi Pururavas, aşa cum poate fi găsită în Rig Veda. Andrew Land dedică subiectului un capitol[10] în care reproduce conţinutul povestirii în versiunea pe care o oferă Max Müller, autorul ediţiei critice *Rig-Veda-Samhita*: Urvasi, a kind of fairy, fell in love with Pururavas, and when she met him she said: Embrace me three times a day, but never against my will, and let me never see you without your royal garments, *for this is the manner of women.* The Gandharvas, a spiritual race, kinsmen of Urvasi, thought she had lingered too long among men. They therefore plotted some way of parting her from Pururavas. Her covenant with her lord declared that she was never to see him naked. If that compact were broken she would be compelled to leave him. To make Pururavas break his compact the Gandharvas stole a lamb from beside Urvasi's bed. Pururavas sprang up to rescue the lamb, and, in a flesh of lighting, Urvasi saw him naked, contrary to the *manner of women.* Şe vanişed. He sought her long, and at last came to a lake were she and her fairy friends were playing *in the shape of birds*. Urvasi saw Pururavas, revealed herself to him, and, according to the Brahmana, part of the strange Vedic dialog was now spoken. Urvasi promised to meet him on the last night of the year: a son was to be the result of the interview. Next day, herkins folk, the Gandharvas, offered Pururavas the wish of his heart. He wished to be one of them. They then initiated him into the mode of kindling a certain sacred fire, after which he became imortal and dwelt among the Gandharvas[11]; – Urvasi, un soi de zână, s-a îndrăgostit de Pururavas, şi, când l-a întâlnit, i-a spus: Iubeşte-mă de trei ori pe zi, dar niciodată împotriva voinţei mele şi să nu mă laşi vreodată să te văd fără veştminte regale, *căci aceasta este datina femeilor.* Gandharvas, fiinţe supranaturale, neamuri ale lui Urvasi, s-au gândit că aceasta a zăbovit prea mult printre oameni. Au pus atunci la cale un mod de a o

despărți de Pururavas. Legământul cu stăpânul ei spunea că ea nu trebuia să-l vadă niciodată în pielea goală. Dacă această învoială era încălcată, ea era silită să-l părăsească. Ca să-l facă pe Pururavas să calce înțelegerea, Gandharvas furară un miel de lângă patul lui Urvasi. Pururavas țâșni să salveze mielul și, pentru o clipă Urvasi l-a văzut gol, împotriva *datinei femeilor*. Ea dispare. El o caută multă vreme și, în cele din urmă, a ajuns la un lac unde ea și zânele ei prietene se jucau *preschimbate în păsări*. Urvasi îl văzu pe Pururavas, i se dezvălui și, potrivit lui Brahmana, urmă o parte a unui ciudat dialog vedic. Urvasi promise să-l vadă în ultima zi a anului; un fiu avea să fie rezultatul întâlnirii lor. În ziua următoare, rubedeniile ei, Gandharvas, îi împliniră lui Pururavas cea mai mare dorință. El dorea să fie unul de-al lor. Atunci l-au inițiat în modul în care se aprinde un anume foc sacru, după care deveni nemuritor și rămase printre Gandharvas.

Max Müller interpretează povestea ca expresie a relației dintre zori și zi. În spiritul metodei filologice de interpretare, al cărei adept este, el pornește de la analiza numelor celor doi eroi și găsește că Urvasi ar fi însemnat în sanskrită *zori*, iar Pururavas *soare*. În poveste, zorii dispar atunci când văd lumina soarelui, dar se reîntâlnesc în amurg. Pornind de la etimologia numelor celor doi eroi, Adalbert Kuhn[12] vede în aceeași poveste un mit al focului, Dar posibilitățile de interpretare pe care le oferă metoda filologică sunt încă mai mari, fiindcă Roth sau C. W. Cox au produs sensuri diferite și, de aici, concluzii divergente. În mod neașteptat, susținători ai metodei filologice de interpretare a miturilor pot fi întâlniți până în zilele noastre. Gertrude Jobes afirmă că tabuul în discuție este un mit al anotimpurilor, în care iernei (întunericului) îi este interzis să vadă lumina (vara), sau invers – *The tabu is usually related to seasonal myths, darkness (winter) being prohibited from seeing light (summer) or vice-versa*[13].

Lang emite un punct de vedere diferit. Potrivit lui, elementul esențial al mitului este interdicția formulată de Urvasi: *for this is the custom of women*[14], în traducerea lui Müller, *for this is the manner of women*, că așa e datina (felul de a fi) al femeilor. Textul este un mit care ar ilustra astfel o interdicție întâlnită în cadrul obiceiului nupțial, *a nuptial etiquette*[15].

O narațiune similară este cunoscută în mitologia japoneză: Hiko-hohodemi-No-Mikoto (în alte versiuni Hohodemi, Hoori, Ho-Wori) este o descendentă a zeiței soarelui, Amaterasu. Ea se

îndrăgosteşte şi se căsătoreşte cu un muritor, căruia îi impune interdicţia de a nu se uita la ea când naşte. Bărbatul încalcă pactul, o vede ca monstru şi, ca urmare, îl părăseşte, restaurând din nou distincţia dintre divinitate şi om.

Acelaşi motiv epic apare în "Barbă Albastră", una din cele mai bine cunoscute poveşti europene[16]. Fata căsătorită cu Barbă Albastră este înştiinţată că are deplină libertate de mişcare, dar nu are dreptul să intre într-o singură încăpere. Încălcarea consemnului aduce cu sine dezvăluirea adevăratei feţe a soţului, o cunoaştere care îi pune în primejdie viaţa. Mitul Pandorei, mai vechi încă, reia şi el acelaşi motiv. Pandora, prima femeie din mitologia greacă înzestrată cu haruri de Afrodita şi Hermes, ilustrează interdicţia de a deschide şi privi într-un conteiner sau receptacol. Epimetheus, soţul ei, îi comunică interdicţia de a se uita în interiorul unui cufăr aflat în casă. Ea încalcă porunca şi bolile, războiul şi alte rele, ţinute închise până atunci, pătrund astfel în lume. Speriată de ceea ce a făcut, Pandora pune repede capacul la loc şi speranţa, care nu a apucat să iasă odată cu bolile, a rămas închisă în cufăr.

Într-o altă naraţiune mitică, Uraşima Taro, în japoneză "fiu al ţărmului", o urmăreşte pe OTO-hime, divinitate feminină, în palatul ei subteran şi se căsătoreşte cu ea. Cei doi trăiesc fericiţi trei ani, după care soţul îşi exprimă dorinţa de a se întoarce acasă să-şi vadă părinţii. Zeiţa îi dă o cutie şi-l instruieşte să nu o deschidă dacă doreşte să se întoarcă. Tânărul se duce în satul lui şi descoperă că totul este schimbat, că de la plecarea lui au trecut sute de ani şi că părinţii lui, firește, nu mai trăiesc. De supărare, deschide cutia, se uită în ea, devine dintr-odată om bătrân şi moare.

Gertrude Jobes, care reproduce conţinutul mitului, crede că textul ilustrează contrastul dintre evanescenţa existenţei reale şi eternitatea vieţii ideale. Comportamentul lui Uraşima Taro ... *exemplifying one who seeks dreamy ideals without the willingness to make a streneous effort or submit to training; also a hint at the contrast between the evanescent existence of mankind and the endless duration of ideal life*[17].

Mitul al cărei eroină este Melusina a căpătat circulaţie în Evul Mediu şi s-a datorat în bună parte lui Jean d'Arras, autor, în 1392, al unei scrieri despre "nobila istorie a lui Lusignan". După toate probabilităţile, numele Melusina este un derivat de la Lusignan, o

modalitate de a explica originea familiei nobiliare şi a fortăreţei. El a avut la dispoziţie două surse distincte, deşi nu depărtate una de alta: prima, o naraţiune a lui Gervase din Tilbury şi legenda provensală a lui Raymond de Château Rousset. În aceasta din urmă, un cavaler întâlneşte o femeie frumoasă la malul unei ape. Ea acceptă să se căsătorească cu el, cu condiţia să nu fie văzută goală. Într-o zi, soţul intră în odaia ei în vreme ce femeia face baie. Ea dispare după ce se transformă într-un şarpe. În alte versiuni medievale, în contact cu apa, femeia devine dragon. Dar înainte de a fi devenit cunoscută astfel, povestea a avut o circulaţie orală, elementele ei epice fiind următoarele: o fiinţă supranaturală se îndrăgosteşte de un om, acceptă să trăiască cu el în lumea muritorilor, dar formulează interdicţia de a nu fi văzută goală. Bărbatul nu respectă înţelegerea, iar fiinţa supranaturală îl părăseşte. În naraţiunea lui d'Arras, Elinus, rege al Scoţiei se căsătoreşte cu Pressina, o zână. Pressina îi impune soţului interdicţia de a nu o vedea în odaia de culcare. După ce dă naştere la trei fiice, Melusine, Melior şi Plantina, Elinus încalcă tabuul, iar soţia îl părăseşte. Melusine, îşi închide tatăl într-un munte. Drept pedeapsă pentru fapta aceasta, mama ei face ca în fiecare sâmbătă fiica să devină şarpe de la mijloc în jos. Ea se poate totuşi căsători. În cazul în care soţul respectă interdicţia de a nu o vedea sâmbăta, ea s-ar putea reîntoarce la forma iniţială şi să moară ca femeie. Cel pe care îl întâlneşte este contele Raymond de Lusignan. Urmează căsătoria, din care rezultă un număr de copii cu malformaţii. Dat fiindcă defectele fizice sunt asociate cu credinţa că unul din parteneri a comis adulter, urmează încălcarea pactului la sugestia unui frate al contelui care a insinuat că sâmbetele sunt zilele în care soţia lui îşi întâlneşte iubitul. Raymond pătrunde în camera ei şi o vede îmbăindu-se, jumătate om-jumătate şarpe. În unele versiuni, cea a lui d'Arras fiind una din ele, Melusine pleacă lăsând în urmă copiii pe care i-a născut, dar revine în zbor, pentru a-i hrăni[18].

În 1895 când i-a apărut voluminoasa lucrare *Basmele române*, Lazăr Şăineanu vedea deja legătura dintre povestea Melusinei şi cea a lui Cupid şi Psyche, identifica patru versiuni româneşti ale naraţiunii şi găsea altele în spaţiul cultural slav şi romanic. Dintre variantele pe care le citează, una singură conţine interdicţia de a comenta ceea ce vede. Este vorba de povestea "Împăratu cu Zâna împărătească a zânelor", din culegerea dr. M. G. Obedenaru[19]. Asemeni celorlalte versiuni, povestea este centrată în jurul căsătoriei dintre un om şi un animal. Un

fecior de împărat aflat la vânătoare zăreşte o ciută pe care o urmăreşte până ce aceasta se afundă într-o baltă. Tânărul rămâne acolo să vegheze. A doua zi în locul în care a dispărut animalul vede un palat, iar în el găseşte o fată, ciuta, zâna împărătească a zânelor. Aceasta acceptă să ia în căsătorie pe feciorul de împărat, fixându-i o condiţie: *Orice vei vedea cu ochii tăi, ori bun, ori rău, să n-ai dreptul să întrebi ce e, ce nu e; nici să ai dreptul să judeci lucrurile ce vei vedea cu ochii tăi, bune ori rele; ci totdeauna să te prefaci că n-auzişi şi nu văzuşi, dacă vrei să trăim tot împreună.* Soţul acceptă şi în timp este martorul tăcut al scenei în care soţia aruncă în gura unei zgripţuroaice pe băiatul lor nou născut, apoi pe fată, aruncată şi ea în foc, dar nu mai rezistă atunci când află că aceasta i-a aruncat merindele oştirii cu care se pregătea să plece la luptă. Urmează explicaţia faptelor săvârşite: zgripţuroaica şi para de foc erau surorile ei, rostul acţiunii fiind educaţia copiilor, iar hrana a fost aruncată pentru că fusese otrăvită de inamic, şi părăsirea soţului. Soţul se închide într-o odaie a palatului. Revederea va avea loc după o penitenţă de 12 ani, *după datinele zânelor.*

Miturile citate au făcut obiectul unor analize detaliate în cursul anilor şi s-a încercat chiar identificarea unor caracteristici comune care să explice în chip satisfăcător violenţa cu care este întreruptă relaţia de dragoste, penitenţa prin care trece eroul, suferinţa pe care o îndură pentru a-şi recupera partenerul pierdut, cel mai adesea, din pricina unei nesăbuinţe sau la îndemnul răuvoitor al unui apropiat.

Interdicţia de a vedea trupul gol al femeii, uneori al bărbatului este unul din tabuurile larg răspândite, întâlnite în diverse culturi. Andrew Lang este primul care stabileşte similarităţi între comportamentul eroului mitic, cel care formulează interdicţia şi credinţe similare la populaţii care nu s-au aflat vreodată sub influenţa culturală a mitului indian. Astfel, la populaţia Futa din Africa este întâlnită prohibiţia ca, timp de trei ani după căsătorie, soţul să-şi vadă soţia fără văl[20], în vreme ce în Timbuctu[21] bărbatul nu are voie să-şi vadă nevasta în timpul zilei. El are propria lui colibă, în care trebuie să se retragă înainte de ivirea zorilor. La populaţiile iroquois şi la turcomani, bărbaţii nu-şi pot vizita soţiile decât după căderea nopţii, sau o perioadă de timp după căsătorie care poate dura între şase luni şi doi ani[22]. Practici similare sunt întâlnite la populaţii din Asia şi chiar din Europa. Lang citează un fragment dintr-un "Cântec popular" bulgar inclus de M. Dozon în colecţia lui *Chansons Populaires Bulgares*. Cântecul narează căsătoria

soarelui cu Grozdanka, o muritoare căreia mama îi dă această învățătură: *Grozdanka, mother's treasure mine,/ For nine long years I nourished thee,/ For nine months see thou do not speak/ To thy first love that marries you*[23]; – Grojdanka, tu, comoara mamei,/ Timp de nouă ani ți-am purtat de grijă,/ Nouă luni să nu-i vorbești/ Celui dintâi iubit care te ia. – Cele nouă luni de tăcere se referă probabil la timpul care trebuie să treacă până la nașterea primului copil. Într-un comentariu însoțitor, este amintit faptul că interdicția comunicării între soți a persistat până în epoca modernă, tăcerea fiind impusă femeii. Prohibiția de a vorbi sau de a pronunța numele soțului ori al soției, de a vorbi persoanei cu care ești căsătorit fără ca cineva să fie prezent sunt parte a unui complex de interdicții cu sensuri similare, totuși nu identice. Sébillot narează aventura unui navigator care se căsătorește cu fiica regelui din Naz, o țară unde obiceiul impune ca soțul să nu înlăture vălul care acoperă fața soției până când aceasta naște primul copil. Marinarul încalcă regula, iar la revenirea celor doi în Naz tatăl fetei îl pedepsește pe transgresor transformându-l într-un monstru. Actul metamorfozei este justificat de normele tradiției: *C'est l'usage du pays: les maris ne voient leurs femmes sans voile que lorsq'elles sont devenue mères*[24].

Revenind la miturile prezentate, A. Lang face observația că despărțirea care urmează încălcării interdicției apare în povestirile în care avem de-a face cu căsătorii între muritori și ființe nemuritoare sau dintre oameni și animale metamorfozate: *We interpret it as a tale of the intercourse between mortal men and immortal maids, or between men and metamorphosed animals, as in India and North America. We explain the separation of the lovers as the result of breaking a taboo, or law of etiquette, binding among men and women, as well as between men and fairies*[25]; – Noi o interpretăm ca o poveste a relației dintre bărbați muritori și fecioare nemuritoare, sau între oameni și animale metamorfozate, ca în India sau America de nord. Explicăm despărțirea iubiților ca efect al încălcării tabuului sau normei de conduită care leagă bărbați și femei, ca și bărbați și zâne. – Cu această concluzie, antropologul englez face un pas important înainte în înțelegerea substanței mitului.

Legătura dintre prohibiție și căsătorie trebuie privită prin prisma regulilor care guvernează relațiile de rudenie. Acestea sunt de două tipuri: endogame (*inbreeding*) sau exogame (*outbreeding*).

Endogamia este relația de rudenie care rezultă dintr-o căsătorie

între parteneri care au cel puțin un strămoș comun. Sunt cuprinse în această categorie relațiile incestuoase de toate tipurile (tată-fiică, mamă-fiu, frate-soră), dar și alte forme de relații de consangvinitate (căsătorii între veri primari, veri de gradul doi etc.). În ciuda unor interdicții vechi, istoria consemnează existența unor astfel de relații, iar mitologia a tratat subiectul și a validat prohibiția. Este deajuns să evocăm aici mitul lui Oedip. Formularea restricțiilor privitoare la incest constituie pasul care a marcat trecerea de la natură la cultură, de la o existență animală la una socială. În termenii lui Cl. Lévy-Strauss, *It will never be sufficiently emphasized that, if social organization had a beginning, this could only have consisted in the incest prohibition since, as we have just shown, the incest prohibition is, in fact, a kind of remodeling of the biological conditions of mating and procreation (which know no rule, as can be seen from observing animal life) compelling them to become perpetuated only in an artificial framework of taboos and obligations. It is there, and only there, that we find a passage from nature to culture, from animal to human life, and that we are in position to understand the very essence of their articulation.*

As Taylor has shown alnost a century ago, the ultimate explanation is probably that mankind has understood very early that, in order to free itself from a wild struggle for existence, it was confronted with the very simple choice of "either marrying-out or being killed-out". The alternative was between biological families living in juxtaposition and endeavoring to remain closed, self-perpetuating units, over-ridden by their fears, hatreds, and ignorances, and the systematic establishment, through the incest prohibition, of links of intermarriage between them, thus succeeding to build, out of the artificial bonds of affinity, a true human society, despite, and even in contradiction with, the isolating influence of consanguinity[26]; – Nu va fi niciodată accentuat îndeajuns că, dacă organizarea socială are un început, acesta nu putea fi altul decât prohibiția incestului, pentru că, așa cum am văzut, interdicția incestului este, în fapt, o formă de remodelare a condițiilor biologice de împerechere și procreare (care nu cunosc reguli, așa cum putem vedea urmărind viața animală), silindu-i pe oameni să se perpetueze exclusiv în cadrul artificial al tabuurilor și obligațiilor. Acolo, și numai acolo, găsim trecerea de la natură la cultură, de la viața animală la viața umană, și suntem în măsură să înțelegem esența articulării lor. Așa cum Taylor a arătat acum aproape un secol, explicația ultimă este

probabil aceea că omenirea a înțeles foarte devreme că, pentru a se elibera de lupta sălbatică pentru existență, trebuia să aleagă între căsătoria în afară, sau dispariție. Alternativa era între familii biologice, care să trăiască în juxtapunere, silindu-se să rămână unități închise, care se înmulțesc prin sine, stăpânite de propriile frici, uri și ignoranțe, ori stabilirea sistematică, prin prohibiția incestului, a relațiilor care rezultă din căsătorii mixte, reușind astfel să construiască, din legături artificiale de afinitate o societate umană adevărată, în ciuda și, chiar, în contradicție cu influența izolatoare a consangvinității.

Exogamia este termenul care definește relația de rudenie care se stabilește între membri care aparțin la neamuri distincte. Există dovezi că, în mod inconștient, oamenii își aleg parteneri de viață diferiți de ei și totusi asemănători lor. Patrick Bateson descrie astfel această tendință : *The suggestion is that individuals had greatest reproductive success if they mated with a partner who was somewhat similar to themselves, but not too similar*[27]. În termeni biologici, această preferință este definită drept exogamie optimă (*optimal outbreeding*). Pe de altă parte, căsătorii între parteneri profund diferiți sunt însoțite frecvent de malformații în descendenți, cazul Habsburg fiind cel mai bine documentat istoric. Mărimea și forma dinților și a maxilarului sunt caracteristici fizice preluate adeseori de descendenți. O femeie cu maxilar și dinți mici căsătorită cu un bărbat cu maxilar și dinți mari are multe șanse de a transmite urmașilor caracteristici ale ambilor părinți, adeseori sub forma unor maxilare mici cu dinți mari. Dar parteneri prea deosebiți sunt adeseori cauza altor numeroase discordanțe cu consecințe pentru viața și sănătatea descendenților. În mod paradoxal, exogamia excesivă (*excessive outbreeding*) neagă avantajele pe care le oferă exogamia optimă, iar efectele ei ajung să fie similare cu cele ale căsătoriilor endogame.

Literatura mitologică și cea folclorică explorează un vast teritoriu de înrudiri fără echivalent în realitate. Ele nu reflectă situații validate de societate. Denumim acest tip de înrudire exogamie extremă (*extreme outbreeding*). În textele de la care am pornit, Orfeu încearcă să perpetueze relația de căsătorie cu soția lui moartă; Psyche și Pururavas cu o divinitate, în primul caz cea care întreține relații cu zeul este o femeie, în cel de al doilea, un bărbat; Raymond cu Melusine, un om-animal. Motivul epic al căsătoriei dintre om și animal, pasăre, mai rar plantă, datează probabil din perioada totemismului și trebuie raportată la relațiile extrem de complexe care se manifestă între individ

şi strămoşul animal, fiinţă jumătate-om jumătate-animal, la capacitatea lui de a reveni ca om printre membrii clanului său, dar de asemeni, şi, nu în ultimul rând, la relaţia om-animal în societăţile de vânători. Consumul animalului-totem era interzisă, iar căsătoria cu membrii propriului clan exclusă de regulile care guvernează endogamia, dar ea era îngăduită cu membrii clanurilor învecinate. Aceasta amplifică relaţia individului cu animalul-totem al celor cu care acesta stabileşte noua relaţie de rudenie. O relaţie complexă se instituie între om şi animal în societăţile de vânători. În aceste societăţi un animal ucis şi consumat îşi transferă calităţile vitale celui care l-a mâncat. Joseph Campbell formulează astfel relaţia care se stabileşte între vânător şi vânat: ... *the paramount object of experience is the beast. Killed and slaughtered, it yields to man its flesh to become his substance, teeth to become his ornaments, hides for clothing and tents, sinews for ropes, bones for tools. The animal life is translated into human life entirely, through the medium of death, slaughter, and the arts of cooking, tanning, sewing*[28]; – ... obiectul experienţei supreme este fiara. Ucisă şi tăiată, ea îşi dă carnea care devine hrana omului, dinţii, care devin podoabele lui, pielea folosită pentru pentru haine şi corturi, tendoanele ca frânghii, oasele ca unelte. Viaţa animală este transformată integral in viaţă umană, prin intermediul morţii, măcelăririi şi arta gătitului, a argăsirii şi cusutului–. Sau, în termenii lui Géza Róheim, *whatever is killed becomes father* – orice este ucis devine tată.

Interdicţia de privi chipul divinităţii este o altă componentă a ansamblului de reguli care reglementează comunităţile umane. Acteon pătrunde fără să ştie în peştera care slujea drept loc de odihnă zeiţei Artemis. Aceasta, dezbrăcată, se pregătea să se scalde, când s-a ivit Acteon. Pentru că şi-a aruncat privirea asupra ei, zeiţa îl transformă într-un cerb care va fi hăituit şi sfârtecat de proprii lui câini cu care plecase la vânătoare. Pentru că Tiresias o vede din întâmplare pe Athena îmbăindu-se, zeiţa îl orbeşte stropindu-l cu apă. Într-o altă versiune, acelaşi Tiresias asistă la scena copulării a doi şerpi, îi loveşte cu bâtul şi este pedepsit de asemeni cu orbirea, in vreme ce într-o a treia versiune, relatată de Ovid, acelaşi este transformat în femeie. Prohibiţia de a privi se aplică în egală măsură zeiţei ca şi şerpilor, această din urmă credinţă datând probabil din perioada când şerpii erau veneraţi ca divinităţi. Este de ajuns să evocăm aici cele două vipere împreunate de pe caduceul lui Hermes, zeul cunoaşterii mistice şi al renaşterii, sau

cultul şarpelui în Sumeria. Capacitatea şarpelui de a-şi lepăda pielea a fost asociată din totdeauna cu tinereţea veşnică şi cu nemurirea. Cultul şarpelui a dominat spaţiul mediteranean timp de milenii şi este explicabil că noua credinţă creştină a acordat însemnătate vechiului mit, reinterpretându-l şi dându-i un sens diametral opus. Şarpele devine cauza izgonirii din rai a lui Adam şi a Evei, faptă pentru care este blestemat: *Domnul Dumnezeu a zis şarpelui: "Fiindcă ai făcut lucrul acesta, blestemat eşti între toate vitele şi între toate fiarele de pe câmp; în toate zilele vieţii tale să te târăşti pe pântece şi să mănânci ţărână"*[29].

Evul Mediu atestă persistenţa interdicţiei în legenda *Lady Godiva*. În chip de protest şi ca să îndrepte nedreptatea pe care soţul ei, nobil din Mercia, a făcut-o supuşilor lui, soţia lui, Lady Godiva, a hotărât să călărească în pielea goală, acoperită doar de propriul ei păr, pe străzile din Coventry. Prin edict, dar şi din respect, toată populaţia a tras obloanele. Un singur om, cunoscut ca *Peeping Tom* – Tom iscoditorul, a fost pedepsit cu orbirea fiindcă a îndrăznit să se uite. Până aproape de zilele noastre, supuşii erau siliţi să ţină capul în pământ şi să nu privească în faţă pe despoţii, prinţii, uneori chiar pe boierii care se întâmplau să treacă prin mulţime. Prohibiţia a fost asociată uneori cu credinţa că relaţia sexuală înaintea unei bătălii duce la pierderea puterii. În mitul uciderii balaurului din literatura populară Hitită, eroului i se interzice să-şi vadă soţia şi copilul înaintea luptei.

Practica de a opri un individ să privească, sau să comunice într-un fel oarecare cu potenţiali parteneri de împerechere sau chiar între rude de acelaşi sex, este cunoscută în societăţile care evită relaţiile incestuoase. Astfel, în rândul populaţiei din Santhals (Bengal) soţia fratelui mai tânăr nu va rămâne vreodată singură cu fratele mai în vârstă al soţului; reguli similare guvernează relaţiile dintre soră şi frate, dar şi dintre fiul ajuns la adolescenţă şi mamă. Frecvente sunt interdicţiile de a comunica între soacră şi ginere sau între socru şi noră. Populaţia Sumu din Nicaragua cunoaşte interdicţia ginere-soacră. Soacra nu locuieşte în aceeaşi casă cu ginerele şi cei doi nu trebuie să se vadă. Dacă se întâlnesc din întâmplare, femeia trebuie să-şi acopere faţa cu o cârpă. În cazul în care bărbatul se uită la soacră sau nu o previne că soseşte, este obligat să achite o plată[30].

Relaţii de tipul celor care apar în mituri nu sunt validate de experienţa umană. Dar ele pot fi evaluate diferit din perspectiva istoriei experienţei umane. Literatura orală a mai tuturor popoarelor abundă în

teme similare. Ele nu lipsesc nici din cea românească. Pentru a da un singur exemplu, vom cita balada "Păcurarul şi Fata Pădurei", text culeş de T. Papahagi[31], care consemnează legătura de dragoste dintre o zână şi un muritor. După un an de convieţuire, ciobanul doreşte să legalizeze relaţia cu iubita lui prin căsătorie, doar pentru a fi refuzat. Află astfel că cea cu care a trăit nu era o fiinţă asemeni lui, ci o zână, un demon feminin: *.../ Când o chem io la popa,/ Cu mine nu vrea pleca/ Că ea dzâce num-aşa:/ – Hei, tu mândriorule,/ La popa noi n-om pleca/ Că a si a noastră nuntă/ Când s-a rumpe pădurea;/ Când a si nunta cea mare,/ S-a rumpe pădurea tare,/ Vânturi mari că ş-or sufla!*[32]. Fata Pădurii enumeră şirul de catastrofe naturale care vor urma unei asemenea însoţiri. Relaţia nu este asociată cu interdicţia de a privi, iar cererea de căsătorie este respinsă fără ca păcurarul să fi realizat singur că partenerul lui era o fiinţă supranaturală. Tema căsătoriilor dintre fiinţe omenesti şi animale metamorfozate ca pedeapsă sau pentru diverse transgresiuni formează un repertoriu vast şi bine atestat în cultura populară. Uneori, din căsătoriile astfel contractate rezultă descendenţi. După ce-şi părăseşte soţul, Melusine se întoarce în zbor să-şi hrănească copiii. Lucrurile se petrec la fel în relaţia muritorului cu Hiko-hohodemi şi în povestea macedoromână din culegerea lui Obedenaru. În mitologia greacă, Zeus ia înfăţişarea lui Amfitryon plecat la luptă şi se duce la Alcmena, de care era fermecat. Curând după aceea se întoarce şi soţul ei. Din această relaţie rezultă doi copii gemeni, unul nemuritor, iar cel de al doilea om de rând. Alcmena nu sesizează vreo deosebire între cei doi. Uneori, ca în povestea Melusinei, toţi copiii se nasc cu defecte fizice.

Cum putem explica prezenţa în cultura populară a interdicţiei de a privi la partener în situaţiile în care aceştia contractează căsătoriilor de acest tip dacă realitatea socială nu le consemnează existenţa?

În miturile puse în discuţie căsătoriile se contractează între parteneri inegali sub aspectul iniţierii mistice sau relaţiei cu divinitatea. Eurydice, fiinţă asemeni lui Orfeu atâta timp cât s-a aflat în viaţă, este încărcată magic prin experienţa pe care i-o conferă contactul cu lumea de dincolo. Ea este diferită de cea dinainte, superioară soţului ei. Zeităţile de toate felurile pot încerca sau chiar preţui experienţa contactului fizic cu oamenii de rând, dar, fiind nemuritori, o astfel de experienţă nu poate avea decât o durată relativă. Despărţirea care urmează încălcării pactului de a nu privi, este întotdeauna urmată de

căință și efort de recuperare. Ea se încheie cu bine doar în situațiile în care între cei doi se restabilește egalitatea de statut. Psyche obține iertarea lui Venus, nemurire de la Jupiter și dreptul de a se căsători. Pururavas obține și el de la Gandharvas știința de a aprinde focul sacru, devine astfel nemuritor, iar aceasta face cu putință căsătoria cu Urvasi. În narațiunile în care egalitatea nu este restabilită, muritorul care aspiră la mâna divinității rămâne părăsit, iar dreptul la căsătorie negat. Ființa umană, cea care se află în relație de subordonare este cea care încalcă de fiecare dată interdicția de a-și privi partenerul. Privirea este cea care dezvăluie inegalitatea și restabilește adevărul: disimilaritatea partenerilor face evidentă imposibilitatea căsătoriei. Încălcarea înțelegerii și pedeapsa care urmează confirmă validitatea tabuului; ilustrând o experiență primară, mitul transmite un mesaj puternic, cu valoare de lege.

Exogamia extremă este, în multe privințe, similară incestului. Regulile de prohibiție aplicate consangvinilor se regăsesc în miturile despre parteneri care aparțin la clase diferite. O literatură populară vastă tratează tema incestului. Este îndeajuns să amintim aici balada Soarele și Luna. Într-o lucrare recentă[33], Ion Taloș analizează difuziunea subiectului în spațiul cultural românesc și universal, uriașa varietate a încercărilor de apropiere dintre frate și soră și tabuurile asociate cu aceasta. Exogamia extremă face și ea subiectul unei literaturi cuprinzătoare, expresie metaforică a tentativei de a depăși, prin contactul cu divinitatea, condiția omului de rând.

Pornind de la prohibiția de a privi chipul partenerului, numeroase alte texte narează evenimente sau fac referințe la credințe asociate cu ele, îndeosebi aceea de a privi înapoi. Cea mai cunoscută dintre ele este povestea lui Lot, așa cum apare în Biblie. Pentru a-i răsplăti credința și viața morală, îngerii trimiși de Dumnezeu să distrugă Sodoma și Gomora decid să salveze familia lui Lot. Condiția care i se impune este să se depărteze fără să se uite îndărăt, interdicție pe care soția lui nu este capabilă s-o respecte: *Nevasta lui Lot s-a uitat înapoi și s-a prefăcut într-un stâlp de sare*[34]. În cele din urmă nu existența morală a fost cea care l-a salvat pe Lot, ci doar încălcarea poruncii de a nu întoarce capul. Abia scăpate din moartea care le-ar fi ajuns dacă ar fi rămas în cetatea distrusă, fetele lui participă la comiterea unui incest.

Iason, plecat în căutarea lânei de aur, ajunge la regele Aietes,

care îi dezvăluie modalitatea prin care își poate atinge scopul, dar îi cere să treacă o probă. Cea care îl va ajuta va fi Medeea. Ea îi dă alifia magică și îi descrie ritul ce trebuie îndeplinit în prealabil (baie, haine cernite, sacrificiu zeiței Hecate, unsul cu uleiul lui Prometeu). Posterior sacrificiului adresat lui Hecate, Iason urmează să se întoarcă la corabie fără să întoarcă privirea înapoi. Argonautul izbutește astfel să îndeplinească porunca regelui Aietes și să ducă la bun sfârșit expediția în Colhida.

Interdicția de a privi înapoi odată pornit într-o acțiune este prezentă în folclorul și credințele tuturor popoarelor lumii. În cultura populară românească, ea apare atât în texte literare, cât și în diverse credințe. L. Șăineanu citează câteva povești în care se face referință la interdicție. În basmul "Voinicul Parsion" din colecția lui Pop-Reteganul, Parsion, feciorul cel mic al unui moșneag ajunge copil de suflet al unui uriaș care îl învață cum își poate găsi femeie de însurat. Astfel află că o dată pe an trei porumbițe vin să se scalde în tăul din mijlocul pădurii. Păsările își scot aripile, devin zâne și intră în apa lacului. *Du-te și, când s-or scălda mai bine, tu fură de la una aripile și vino cu ele numaidecât, dar să nu te uiți îndărăt, că de te vei uita, nu va fi bine*, este sfatul pe care îl primește tânărul. Aripile rămase sub paza feciorului mențin porumbița metamorfozată în femeie. Fără să știe, surorile lui Parsion îi restituie zânei aripile aflate sub căpătâiul soțului, femeia și le pune și dispare în zbor. Aceasta inițiază episodul căutării și recuperării iubitei[35]. Povestea "Petre Făt-Frumos" din volumul lui At. Marienescu conține un episod similar. Eroul, aflat în stăpânirea zmeului, evadează împreună cu fiica acestuia. Urmează un șir de metamorfoze. În ultima din ele, fata se transformă într-o apă mare, iar Făt-Frumos într-un rățoi cu penele de aur. Fata îl instruiește pe tânăr să nu se uite îndărăt după zmeoaica aflată în urmărirea lor, fiindcă altminteri aceasta are să-i ia ochii. Interdicția este încălcată, ceea ce conduce la episodul recuperării, pierderii temporare a iubitului, apoi recunoașterea și căsătoria cu iubita adevărată[36]. Enumerând interdicțiile de a privi îndărăt din povestea lui Ion Sbiera "Petrea Voinicul și Ileana Cosânzeana"[37], Șăineanu reține că în probele la care este supus Petrea, zâna lui binevoitoare îl povățuiește ce să facă, adăugând de fiecare dată: "Cum vei lua pasărea măiastră, *să fugi cât va răsputea calul și să nu te uiți înapoi, oricât de grozave trăsnete și țipete ai auzi, căci cum îi căta, pe loc îi fi prăpădit! ... Dacă vei răpi* (vreun purcel) *apoi dă pinteni calului și fugi cât va*

putea alerga calul şi înapoi să nu te uiţi, căci cum te-i uita, pe loc te va înşfăca scroafa, şi mai mult nu vei bea apă. ... Să iei apă într-o clipă şi să fugi cât îi răsputea şi să nu te uiţi înapoi, căci fântâna va începe să arunce apă după tine şi dacă te va ajunge vreun strop, vei pica pe loc mort jos. Însă după ce-i lua-o (apa), *să fugi cât îi răsputea şi să nu cauţi înapoi, măcar să auzi orişice.*" Într-o poveste culeasă de Alexandru Florini voinicul fură aripile zânei, dar se uită înapoi şi este pedepsit imediat: zâna *îi arse o palmă de-i scăpără măselele.* Abia la cea de a treia zână izbuteşte să nu se uite şi se căsătoreşte cu ea[38]. În trecerea de la mit la poveste, încălcarea interdicţiei atrage după sine consecinţe din ce în ce mai puţin grave: Orfeu o pierde în chip definitiv pe Eurydice, soţia lui Lot se transformă într-un stâlp de sare, în vreme ce eroul din basmul lui Florini este pedepsit cu o palmă, iar aceasta nu pare să aibă vreun efect, fiindcă tânărul îşi îngăduie să greşească şi a doua oară.

În legendele mitologice despre Fata Pădurii interdicţia apare în contextul în care un grup de păcurari, însoţiţi de un iniţiat pătrund în teritoriul sacru al demonului feminin pentru a obţine ierburile de leac pentru oile bolnave: *Pă când o ieşât din grădinuţă o spus cătă iei omu care-i conduce, care cunoşte că-i Grădinuţa Fetii Pădurii, ca să nu să uite-napoi şi să nu vorbească nimic până când li-a spune iel*[39]. De asemeni: *Dacă se bagă în casă,* (Fata Pădurii – n.n.) *trebuia să-i ungă rănile gazda cu groşior sau cu oloi sau cu altceva, cu untură ori cu unt. Şi trebuia să fie dusă afară din sat la hotar şi lăsată acolo. Şi dacă o scotea acolo, le spunea la cine o scoteau când se pot duce acasă fără să se uite înapoi cei ce o lasă, că dacă se uită se porneşte viscol şi atunci şi lemne şi pietre şi pământ o să le dea în picioare. Şi s-au prăpădit aceia care s-au uitat şi nu i-a mai găsit nimeni altu*[40].

Încălcarea interdicţiei atrage după sine pierderea vieţii, a vederii sau rămâne doar o ameninţare. Într-un singur caz, voinicul Parsion reia, parţial, modelul mitului lui Urvasi, cu toate că pierderea iubitei nu este rezultatul interdicţiei de a privi, aceasta fiind doar mijlocul prin care eroul intră în stăpânirea unei fiinţe superioare. Privitul în urmă anulează succesul acţiunii iniţiate de erou. Eşecul, abandonul, renunţarea, amnezia, înfrângerea, catastrofa sunt consecinţele imediate şi vizibile ale gestului.

Lucrurile stau la fel în literatura orală a Europei occidentale. Tema apare în povestea nr. 88, "Ciocârlia care cântă şi se înalţă" – *The Singing Soaring Lark* – din colecţia fraţilor Grimm. Aflat în primejdie,

tatăl promite leului primul lucru care îi va ieşi înainte la întoarcerea acasă. Se întâmplă că tocmai fata cea mică, cea care i-a cerut ciocârlia, să fie aceea. În felul acesta fata se căsătoreşte cu leul, prinţ metamorfozat temporar în leu. Pentru a putea redeveni integral om (prinţul este leu în timpul zilei şi om noaptea) leul nu trebuie să fie văzut de lumină. Interdicţia este încălcată şi urmează o lungă şi istovitoare căutare, încheiată cu succes. Edwin Sidney Hartland[41] reproduce conţinutul unei povestiri din Garz, oraş aflat pe insula Rügen unde, în timpuri precreştine un rege local a îngropat un tezaur într-o boltă a castelului aflat acum în ruine. După moarte regele a fost transformat într-un câine care stă de pază ca avuţia să nu fie prădată. Există totuşi un timp şi o cale de a intra în stăpânirea tezaurului. Anume, în noaptea Sf. Ion, între miezul nopţii şi ora unu, o fată fecioară, singură, în pielea goală, poate ajunge în locul unde este îngropat aurul şi poate aduce totul acasă. Condiţia impusă este să nu întoarcă capul şi să nu vorbească. O asemenea fată s-a aventurat să recupereze tezaurul, a reieşit la suprafaţă cărând bogăţiile ascunse de rege, a întors capul şi a privit înapoi, după care a fost scufundată în interiorul ruinelor din care a ieşit[42]. Eliberearea din vrajă este asociată şi ea cu interdicţia de a privi în urmă. O prinţesă vrăjită bântuie locul pe care s-a aflat cândva castelul de la Budow Mill din Pomerania de Est. Femeia poate fi eliberată dacă un fecior o duce în tăcere şi fără să se uite îndărăt în jurul bisericii. Cei care o ţin sub puterea lor vor face totul ca să împiedice pe tânăr să-şi ducă la împlinire misiunea[43].

Subiectul l-a interesat pe Coşbuc, autor, între altele, şi de articole pe teme de cultură populară. Într-un astfel de material, "Un capitol din demonologia poporului român"[44], poetul are meritul de a grupa în jurul conceptului de "întorsură" credinţe şi manifestări spirituale diverse, componente ale unui sistem unitar de modalităţi de protecţie împotriva unor forţe asupra cărora omul nu are control, între care întorsul pe dos al hainelor, recitarea pe dos sau în ordine descrescătoare a unor formule cu funcţie magică. El include acolo şi credinţe legate de interdicţia de a privi îndărăt. *Credinţa aceasta*, mărturiseşte Coşbuc, *este aşa de complicată, manifestările ei aşa de multe, încât e greu de tot să sistemizezi obiceiurile izvorâte din ea. Eu cred că jumătate din manifestările vieţii sufleteşti ale ţăranului român sunt bazate pe credinţa "întorsurii"*[45].

Informaţii bogate pot fi găsite în Candrea[46], care include cele

mai multe credinţe pe această temă culese până la acea dată. Astfel, el reia credinţa consemnată de Gorovei potrivit căreia *Noaptea pe întuneric nu e bine să se uite cineva îndărăt, căci rămâne cu gâtul strâmb*[47]. Interdicţia privitului înapoi este extrem de frecvent întâlnită în descântece: *Cine se duce după apă neîncepută nu trebuie să se uite înapoi, să nu vorbească cu nimeni, să nu dea bună ziua nimănui şi să nu răspunză la o întrebare ce i se pune, atât la dus cât şi la întors. Apa e mai cu leac dacă aducătorul ei nu se întâlneşte cu nimeni sau dacă nu e văzut când se duce s-o ia. Când se întoarce cu apa, să apuce pe alt drum decât acela pe care a venit*[48]; *În jud. Vlaşca, bolnavul de friguri se duce pe câmp de adună "lumânărică"* (Verbascum) *din care face trei cununiţe. Apoi se duce la o apă curgătoare, îşi pune pe cap cununiţele şi se afundă în apă, aşa ca acestea să fie duse de curent la vale, în timp ce bolnavul rosteşte: "Cum se duce cununa, aşa să se ducă şi boala". După aceea fuge acasă, fără să se uite înapoi şi fără a vorbi cu cineva*[49]. *La aromâni, cine vrea să scape de negi, se duce la o apă curgătoare şi, frecând negii de trei ori, zice la fiecare frecare: "Cum fuge apa, aşa să fugă şi negii". După aceea pleacă de acolo fără a se mai uita înapoi şi negii dispar peste puţină vreme*[50]; *În Bucovina, această boală* (*De dânsele*, n.n.) *care-l face pe om să sufere grozav de mâini şi de picioare se vindecă în chipul următor. Baba se duce la un râu cu o bucăţică de pâine, un drobuşor de sare şi cu o cofiţă sau oală nouă. Ajungând la râu, face trei mătănii, aruncă câte puţin din pâine şi din sare în apă, zicând: "Apă curgătoare, eu te sorocesc cu pâine şi cu sare să lecuieşti pe* (cutare) *din cap până în picioare ..." Repetă aceasta în trei locuri diferite pe marginea apei şi apoi se întoarce acasă, unde-i descântă bolnavului. După trei zile se duce iar la părâu, la locul unde a aruncat pâinea şi sarea şi varsă tot acolo apa din cofă. După aceea se întoarce iar acasă, fără să vorbească cu cineva şi fără a se uita înapoi*[51]; *Când are cineva un ulcior, la românii din Macedonia, scoate trei grăunţe de orz dintr-o baligă de cal şi, atingând baliga, zice: "Aici te las". Repetă operaţia cu celelalte două grăunţe şi pleacă, fără a se mai uita înapoi, după ce a lăsat grăunţele pe baligă*[52]. Interdicţia de a privi funcţionează şi în lumea vietăţilor de curte: "Când scot întâi cloşca şi puii afară", notează Ştefania Cristescu-Golopenţia *îi bag în poală şi-nchiz ochii şi gura (nu grăiesc) şi mă gândesc: Cum ţân eu gura încleştată, aşa să ţâe şi ea (cioara) ciocul să nu-mi ia puii. Şi la şură-i dau jos din poală*[53]. Aşa cum cel

care încalcă interdicția este pedepsit, tot astfel cel care isbutește să nu privească îndărăt este răsplătit. Între răspunsurile pe care B.P. Hasdeu le primește la chestionarul lingvistic pe care îl lansează[54] se află și această descripție a modului în care poate fi obținut un fluier fermecat: cel care dorește un astfel de obiect *astupă fluierul cu ceară, apoi să-l umple cu lapte de capră roșie. Omul, în pielea goală, îl duce la răspântii, unde îl îngroapă, ținând mâinile la spate. După trei săptămâni se duce să-l dezgroape, tot în pielea goală și cu mâinile dinapoi și cântă din el întorcându-se acasă, cu grija de a nu se uita înapoi, altfel îl pocesc ielele*[55].

Credințe identice sau foarte asemănătoare sunt cunoscute în toată lumea. *Noul Testament* reproduce răspunsul pe care Isus l-a dat unui discipol care vroia să-l urmeze, dar numai după ce-și lua rămas bun de la familie: *Oricine pune mâna pe plug și se uită înapoi, nu este destoinic pentru Împărăția lui Dumnezeu*[56]. Luptătorul zuni care se pregătește să plece într-o expediție războinică nu are voie să se uite îndărăt atunci când încearcă să afle semnele prevestitoare privind rezultatul raidului. În acest scop el se duce la râu, împlinește riturile necesare, apoi de patru ori face câte patru pași îndărăt și ascultă, după care merge la șeful expediției să-i comunice ce a auzit și să afle interpretarea mesajului primit[57]. Să nu te uiți la lună peste umărul stâng este o credință comună, răspândită în toată Europa, ca și interdicția de a nu lăsa un copil nou născut să-și vadă reflecția în oglindă. Unele credințe au supraviețuit până în zilele noastre. Iona Opie și Moira Tatem[58] reproduc o știre apărută în presa britanică în 1982, potrivit căreia mirele nu trebuie să vadă mireasa până ce aceasta nu ajunge la altar și nici nu trebuie să se uite în urmă s-o vadă cum înaintează prin biserică. Informația reproduce o alta, apărută în "Edinburgh Magazine" din 1818, în care mireasa era sfătuită să nu se uite îndărăt atunci când merge la biserică pentru oficierea căsătoriei.

Stith Thompson[59] clasifică sub C300-C399 *Looking tabu* – Interdicția de a privi, motivele epice care includ această temă. Tabuul face parte dintr-un complex vast de interdicții: *Tabu connected with supernatural beings* – Tabuuri asociate cu ființe supranaturale, *Sex tabu* – Tabuuri sexuale, *Eating and drinking tabu* – Tabuuri privitoare la mâncat și băut, *Looking tabu* – Interdicția de a privi, *Speaking tabu* – Interdicția de a vorbi, *Tabu: touching* – Interdicția de a atinge, *Class tabu* – Tabuuri ale statutului social, *Unique prohibitions and compul-*

sions – Prohibiții și constrângeri unice, *Miscellaneous tabu* – Tabuuri diverse, *Punishment for breaking tabu* – Pedeapsa pentru încălcarea tabuului. În cadrul acestei clasificări, la nr. C310, *Interdicția de a privi o anume persoană sau lucru* cuprinde o varietate impresionantă de motive: prohibiția de vedea șerpi împerechindu-se, de a vedea ființe supranaturale, stafii, zâne, divinități ale muntelui, pricolici, vrăjitoare, vânat încă viu, obiecte sfinte, femei goale, zeițe dezbrăcate etc. Același lucru poate fi spus despre C331 *Tabu: looking back,* sunt grupate povestirile al căror episod central conține interdicția de a privi înapoi. Se adaugă la acestea un număr de motive epice din literatura orală indiană cuprinse în lucrarea lui Stith Thompson și Jonas Balys, *The Oral Tales of India*[60].

Diversitatea și difuziunea geografică a motivelor epice legate de interdicția de a privi plasează tema printre cele mai vechi ale umanității. Venind din culturi și din timpuri diferite, ele exclud tentația unei interpretări și concluzii unificatoare. Tabuul are, cel mai adesea, motivații multiple, iar încălcarea interdicției consecințe conforme unei istorii locale, tradițiilor și modului de a concepe existența. Unele din narațiunile moderne reiau motive întâlnite în miturile indiene și în cele din bazinul mediteranean. O bună parte reprezintă evoluții independente, asociate cu sistemul local de prohibiții și reguli care guvernează comportamentul individului în societate. Toate confirmă calitatea magică a privirii. Uitatul este tare, are putere. Privirea deoache, îmbolnăvește, dezvăluie natura ascunsă a lucrurilor. Ea reprezintă apogeul experienței cognitive a individului. Privirea inițiază. În miturile antice, eroul care încalcă interdicția instituie egalitatea dintre el, un muritor, și divinitate. Omul este pedepsit dar, uneori, la capătul suferințelor pe care le îndură, el recapătă ființa supranaturală care l-a părăsit și devine astfel egalul ei. Supliciul prin care trece este răsplătit: Pururavas devine nemuritor, alături de Urvasi, Psyche devine soția lui Cupid. În sistemele locale de credințe, privitul îndărăt este asociat cu o pierdere. Cel care se uită în urmă scapă din vedere direcția spre care se îndrepta, obiectivul pe care îl urmărea. Privitul îndărăt îl aruncă în trecut. Cel care izbutește să înfrunte tentația de a întoarce capul și, în termeni freudieni, să-și domine anxietățile, este răsplătit. Iason va aduce din Colhida lâna de aur; eroul de basm se va căsători cu fata pe care o iubește; bolnavul de negi se curăță și scapă de boală, iar luptătorul zuni află care va fi soarta războiului la care încă nu a plecat.

NOTE

[1] Editor principal Mircea Eliade, Vol. 14, Mac Millan Publişing Company, New York, 1986, p. 233-236.
[2] *Op. cit.*, p. 234.
[3] *Idem*, p. 235-236.
[4] *Mythology of All Races*, Vol. I, *Greek and Roman*, Boston, Marşal Jones Company, 1916, p. 147.
[5] IV, II, 490-498, trad. lui Way.
[6] Cap. 22 – Cartea IV-VI.
[7] Apuleius, *The Golden Ass*, în traducerea lui William Adlington (1566), Collier Books, New York, 1962, p. 110-111.
[8] *Op. cit.*, p. 125.
[9] *Basmele române*, Minerva, Bucureşti, 1978, p. 86.
[10] *Custom and Myth*, Harper and Brothers, 1885, New York, Cap. "Cupid, Psyche, and the Sun-Frog", p. 64-86.
[11] *Op. cit.*, p. 66-67.
[12] *Herabkunft des Feuers, und des Göttertranks. Ein Beitrag zur Vergleichenden Mythologie der Indogermanen*, Berlin, F. Dümmler, 1859, p. 86-89.
[13] *Dictionary of Mythology, Folklore, and Symbols*, The Scarecrow Press, Inc., New York, 1961, Vol. 2, p. 1012.
[14] *Op. cit.*, p. 71.
[15] *Idem*, p. 72.
[16] Nr. 46 în colecţia fraţilor Grimm.
[17] *Op. cit*, Vol. 2, p. 1628.
[18] Detalii suplimentare privind difuziunea motivului şi dezvoltările literare moderne ale naraţiunii pot fi găsite în articolul "Melusine", Funk and Wagnall's *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, New York, Funk and Wagnalls Company, 1950, Vol. 1, p. 705, precum şi în "Melusina" de Laurence Harf Lancner şi "Melusina in Literature From the Renaissance to the Present Day" de Ives Vadé, amândouă în *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*, Editată by Pierre Brunel, London şi New York, 1992, p. 788-791, 792-795.
[19] *Texte macedoromâne. Basme şi poezii populare de la Cruşova"*. Bucureşti, Lito-tipografia Carol Göbl, 1891, nr. 1.
[20] Cf. A. Lang, *Op. cit.*, p. 72, Apud Astley, *Collection of Voyages*, II, p. 24.
[21] Cf. Caillié, *Travels to Timbuctoo*, I, p. 94.
[22] A. Lang, *Op. cit.*, p. 73-75.
[23] *Idem*, p. 172.

[24] *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, p. 183.
[25] *Op. cit.*, p. 85.
[26] "The Family", în *Man, Culture, and Society*, ed. Harry L. Şapiro, New York, Oxfrod University Press, 1960, p. 278.
[27] "Inbreeding Avoidance and Incest Taboos", în *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo. The State of Knowledge at the Turn of the Century*, editată de Arthur P. Wolf şi William H. Durham, Stanford University Press, Stanford, California, 2005, p. 26.
[28] *Primitive Mythology. The Masks of God*, Penguin Books, New York, 1976, p. 129.
[29] *Geneza*, 3, 14.
[30] Pentru informaţii suplimentare, Vezi articolul "Joking relationşip and kinşip tabus" în Funk and Wagnalls *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend,* Funk and Wagnalls Company, New York, 1950, Vol. 2, p. 556.
[31] *Graiul şi folklorul Maramureşului*, Cultura naţională, Bucureşti, 1925, p. 109.
[32] Citat după Al. I. Amzulescu, *Balada familială. Tipologie şi corpus de texte poetice*, Editura Academiei, Bucureşti, 1983, p. 249.
[33] *Cununia fraţilor şi nunta soarelui. Incestul zădărnicit în folclorul românesc şi universal,* Editura enciclopedică, Bucureşti, 2004.
[34] *Geneza*, 19, 26.
[35] I. Pop-Reteganul, *Poveşti ardeleneşti.* Culese din gura poporului, Partea V, Braşov, ed. N. I. Ciurcu, 1888, nr. 5, *Apud.* L. Şăineanu, *Op. cit.*, p. 194-195.
[36] At. Marienescu, în "Şezătoarea", I, p. 225-231, *Apud.* L. Şăineanu, p. 264-265.
[37] *Poveşti poporale românesci. Din popor luate şi poporului date.* Cernăuţi, Tip. Arhiepiscopală, 1886, p. 25 şi următ.
[38] *Poveşti populare*, Editura autorului, 1904, p. 130-137.
[39] Arhiva Institutului de etnografie şi folclor, Mg. 4566 Ih, Inf. Todoran Grigore, 37 a., Breb, Maramureş.
[40] Pamfil Bilţiu, *Izvorul fermecat*, Basme, poveşti, legende, povestiri şi mito-credinţe din judeţul Maramureş, Editura Gutinul, Baia Mare, 1999, nr. 285.
[41] *The Science of Fairy Tales.* An Inquiry into Fairy Mythology, Scribner & Welford, New York, 1891.
[42] *Op. cit.*, p. 236-237.
[43] *Idem*, p. 242.
[44] *Opere alese*, IV, Ediţie îngrijită şi prefaţată de Gavril Scridon, Minerva, Bucureşti, 1979, p. 315-324.
[45] *Op. cit.*, p. 315.
[46] *Folklorul medical român comparat.* Privire generală. Medicina magică, Casa

şcoalelor, Bucureşti, 1944.
[47] *Credinţe*, nr. 1159, p. 44.
[48] I.-A. Candrea, *Op. cit.*, p. 376.
[49] *Idem*, p. 392.
[50] *Ibidem*, p. 392; Cf. T. Papahagi, *Literatura populară*, p. 274 şi următ..
[51] *Ibidem*, p. 393; Cf. S. Fl. Marian, *Descântece*, p. 91 şi următ.
[52] *Op. cit.*, p. 395; Cf. T. Papahagi, *Op. cit.* p. 275 şi următ.
[53] Vezi *Gospodăria în credinţele şi riturile magice ale femeilor din Drăguş (Făgăraş)*, Paideia, 2002, p. 134.
[54] *Răspunsurile la chestionarul lingvistic*, Vol. XII, p. 183, Obileşti, Vrancea.
[55] Cf. Ovidiu Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 183-184.
[56] *Luca*, 9, 62.
[57] Vezi Funk and Wagnalls *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. Funk and Wagnalls Company, New York, 1950, Vol. 2, p. 644, art. "Lookman".
[58] *A Dictionary of Superstitions*, Editat de ... Oxford University Press, New York, 1989, p. 233.
[59] *Motif-Index of Folk Literature*, Vol. I, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1956, p. 510-514.
[60] Bloomington, Indiana, 1958, Indiana University Press, p. 89-90.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Caracterul exogamic al comunităților sătești maramureșene și unitatea folclorică a zonei

Definirea unei zone folclorice se face în funcție de "serii de parametri", imprecis formulați și fluctuant luați în considerare. Cu toate că importanți (fie că avem în vedere repertoriul de texte literare, de motive muzicale, de practici ceremoniale, stil de interpretare etc.), nici unul nu este determinant în configurarea caracterului unei zone folclorice. Motivul principal este acela că aceleași trăsături pot fi întâlnite și dincolo de hotarele zonei, tot așa cum, în cuprinsul ei pot fi descoperite numeroase variații și manifestări care nu se subsumează unui tipar unic. Firește, problema se pune în aceeași termeni dacă avem în vedere zona folclorică maramureșeană. Și totuși, deși atât de greu de definit, această zonă, ca și altele, există și este apreciată ca fiind unitară în contextul larg al ținuturilor înconjurătoare. Ne-am întrebat care sunt factorii care participă la modelarea unei zone folclorice și care este contribuția fiecăruia dintre ei. Cadrul cosmic, pentru a prelua un concept de bază al sociologiei gustiene (complexul geografic, climatologic, general ecologic etc.) deși este un element de primă însemnătate care poate individualiza o zonă, nu asigură caracterul unitar al manifestărilor ei spirituale. Dacă avem în vedere zona ca o unitate, vom surprinde în cuprinsul ei asimetrii între diferitele componente, o marcată coeziune a unor categorii folclorice, alternând cu deosebiri notabile în planul manifestărilor etnografice și lingvistice, sau, dimpotrivă, practici ceremoniale similare, dar deosebiri în repertoriul cântecelor lirice sau jocurilor, etc.

Am încercat să ne lămurim noua însine această stare de lucruri. Ne-am propus în acest scop o abordare inedită și anume studiul unei probleme de antropologie a culturii – *sistemul numelor de familie* – pentru a extrage eventuale concluzii care să contribuie la definirea zonei folclorice.

Pentru că studiul neamurilor pe ansamblul Maramureşului ar fi, în condiţiile actuale, cu neputinţă, ne-am limitat la analiza situaţiei dintr-un singur sat, Breb, eşantionul fiind, după părerea noastră probatoriu, datele obţinute putând fi considerate concludente pentru întreaga arie rurală a ţinutului.

Satul Breb este o aşezare românească veche, de tip tradiţional, relativ izolată, aflată în afara circuitului rutier, de mărime medie. Ocupaţiile de bază sunt agricultura şi creşterea vitelor, comune cu cele ale ţăranilor din întregul ţinut.

Procedeu metodologic

Studiind lista şefilor de gospodărie a celor 442 numere matricole din sat (în fapt 425 de gospodării ţărăneşti) am identificat un număr de 61 de nume de familie. La acestea se adaugă 5 familii care trăiesc în aceeaşi gospodărie cu o altă familie. Sub un acelaşi nume se grupează uneori mai multe neamuri distincte, familii care nu au cunoştinţă de existenţa unei ascendenţe comune. Este cazul a 6 nume de familie în satul Breb, 5 din ele cuprinzând câte două neamuri – Chira, Chindriş, Codrea, Dunca, Opriş –, iar unul trei – Pop. În sfârşit, să menţionăm că într-un număr de 7 cazuri – Vlaşin, Mandra, Tiran, Vişovan, Hotea, Petran şi ramura brebană a neamului Pop – sub un nume se grupează un număr mare de familii, toate extrem de vechi în Breb, familii care nu se recunosc ca fiind neamuri. Le-am considerat totuşi ca aparţinând aceluiaşi trunchi genetic, apreciind că este firesc, în lipsa unor documente care să probeze contrariul, ca după trecerea unui număr mare de generaţii să se piardă conştiinţa filiaţiei, fără ca ea să fie inexistentă. În acest mod am identificat existenţa în sat a unui număr de 73 de familii, în accepţia extrem de largă a tremenului, cuprinzând uneori un singur membru, iar alteori spiţa de neam cea mai răpândită din sat (Vezi **Anexa**).

Într-o etapă următoare ne-am interesat să cunoaştem care este raportul dintre seria familiilor locale şi seria celor veniţi în sat în decursul vremii, şi, pe cât posibil, etapele în care s-a produs stabilirea acestora. Au rezultat patru grupe distincte:

– (A) grupul bărbaţilor veniţi în sat în ultimii aproximativ 50 de ani;
– (B) grupul bărbaţilor veniţi în sat înaintea ultimei jumătăţi de veac;
– (C) grupul bărbaţilor consideraţi ca veniţi în sat cândva în trecut;

– (D) grupul bărbaților considerați localnici.

Să remarcăm că toți bărbații din primele două serii, cu o singură excepție s-au ginerit la casa fetelor din sat.

Din totalul celor 73 de familii existente, un număr de 26 de capi de familie sunt *zânituri* de dată recentă; ei au întemeiat 29 de gospodării noi; un număr de 12 capi de familie sunt veniți în sat în urmă cu aproximativ un secol și au întemeiat un număr de 34 gospodării; în sfârșit, sunt considerați ca veniți în sat cândva în trecut, fără ca memoria generației vârstnice actuale să poată preciza când anume s-a petrecut aceasta, un număr de 11 familii. Urmașii lor sunt astăzi capii a 40 de gospodării. Consecința penetrației în timp a unor bărbați de origine străină în localitate, – amplificată în ultima jumătate de secol de faptul că în sat nu există gospodărie colectivă, – este că un număr de 103 gospodării din cele 430 existente aparțin unor oameni stabiliți relativ recent, care au contribuit la fondul genetic inițial. Ei au participat, de asemeni, la unificarea sistemului de manifestări spirituale.

Așa cum rezultă din studiul listelor, un număr de 24 de familii, însumând 327 de gospodării sunt considerate originare din Breb. Înțelegem prin *originar* acea familie (neam) despre a cărei stabilire în sat memoria colectivă nu ne poate furniza un indiciu concludent. Numărul mare de descendenți este un element care nu poate fi luat în calcul ca dovadă de vechime. Între brebenari se află familii cu o ramificație spectaculoasă, a căror origine locală este îndoielnică. Neamul Vișovan, bunăoară, (numărând 38 de gospodării, Hotea (41 gospodării) sau Bud (24 gospodării) sunt exemple care pot fi citate. Același lucru poate fi spus despre neamul Slătian (7 gospodării), veniți cândva din Slătioara. Asocierea numelor lor cu numele satelor Vișeu, Hoteni, Budești este mai mult decât plauzibilă, cu atât mai mult cu cât în trecut, românii maramureșeni nu aveau decât nume de botez, la care, pentru deosebire, mai adăugau numele unuia din părinți, ori numele de ocupație[1], nume care se pierdea în cazul unei transmutări, în care situație cel venit lua numele satului de origine. Se poate presupune de acea că strămoșii acestor familii se vor fi stabilit cândva în Breb, numele fiind ultimul indiciu al locului din care au plecat. Este probabil că familiile Chira și Pop, considerate și ele ca fiind locale să se fi stabilit în Breb cândva în trecut, dar amintirea acestui fapt să se fi șters din memoria satului. Argumentul în sprijinul acestui punct de vedere este acela al

prezenței altor neamuri cu același nume în zonă. Dacă adăugăm la seria deja enumerată familii ca cele ale lui Lumei, considerați în sat *foști jeleri, chiriași, venetici*, numele însuși păstrează această veche amprentă a statutului social, sau Covaci (familii de țigani, cândva fierari), numărul familiilor originare se va reduce încă. Operația poate continua în cazul în care facem apel la listele satelor și a proprietarilor lor în sec. XIV-XVI. Avem în vedere un Feier alias Albu (atestat în 1439) din Uglea[2], Bota (1597) din Vișeul de Sus[3], Mandrea (1463) din Vișeul de Mijloc și Vișeul de Jos[4], Dancuș (1514) din Ieud, Sima (1579) din Săcel[5], Vlașin (1435) din Apșa de Jos sau Vlașin (1468) din Moiseiu[6]. Descendenții acestora pot fi cei care sunt socotiți astăzi ca alcătuind și seria familiilor originare din Breb. În lanțul evenimentelor consemnate istoric să menționăm și incidentul în care o dispută între locuitorii satelor Giulești și Sarasău asupra proprietății satului a avut ca efect transmutarea din Giulești în Breb a unui Pop, ai cărui descendenți numără astăzi aproximativ 40 de familii.

Comentarii

Concluzia care se desprinde din datele enumerate este aceea că din cele 73 de familii existente în acest moment în sat, numai 11, sau 15% (Borca, Bozai, Malanca, Morar, Ganea, Paul, Petran, Petric, Tepei, Tira, Tiran), însumând 127 de gospodării, sau 30%, pot fi considerate, cu un grad sporit de certitudine, ca fiind localnice. Cele mai multe din familiile celelalte provin din satele care alcătuiesc ținutul Maramureșului, cu un accent special asupra satelor înconjurătoare. Raportul dintre localnici și nou veniți pune în evidență caracterul deschis al comunității sătești a Brebului și, prin extensie, al celorlalte comunități din regiune și rolul de coagulant al manifestărilor spirituale pe care l-a avut de-a lungul timpurilor schimburile de tineri prin căsătorie.

Următoarea întrebare pe care ne-am pus-o a privit satele cu care se fac în mod predilect schimburile între tineri. Dat fiindcă bărbații sunt cei care prin căsătorie își păstrează numele, ne-au interesat direcțiile din care se fac importurile de bărbați. O primă constatare: cu o singură excepție (un Mălăescu venit din satul Cosminele, jud. Prahova), toți bărbații stabiliți în satul Breb aparțin Maramureșului. Schimburile de tineri se fac în ultimele decenii mai ales cu satele învecinate (Budești, Sârbi), poate că nu atât datorită preferinței fetelor pentru tinerii din

aceste sate, sau al acestora pentru fetele din Breb, cât preferinței lor pentru locurile, stilul de viață al acestora și, desigur, pentru că asemenea căsătorii permit menținerea contactului cu restul familiei din satul părăsit. Nu în ultimul rând, trebuie menționat faptul că satul Breb este necolectivizat, oamenii își lucrează pământurile proprii, iar sentimentul proprietății face ca aceștia să depună străduințe care sunt reflectate în standardul de viață. Așa cum par să o denote însemnările noastre, centrele de import au variat în timp, stabilizându-se în vremea din urmă la localitățile învecinate, în detrimentul celor mai îndepărtate (Sarasău, Vișeu, Moiseiu) care au jucat un rol mai însemnat în trecut. Listele întocmite probează că bărbații stabiliți în Breb au venit din 19 de sate aflate pe întreg teritoriul Maramureșului istoric.

În cercetarea pe care am întreprins-o am avut în vedere exclusiv lanțul bărbaților străini stabiliți în Breb. Seria lor poate fi identificată prin nume. Dar pentru a avea o imagine completă a schimburilor care se produc prin căsătorie, trebuie ținut seama și de lanțul femeilor străine așezate în sat, lanțul bărbaților gineriți la casele fetelor din alte sate și lanțul fetelor din Breb stabilite în alte sate prin căsătorie. Se adaugă la aceasta barbații și femeile plecate la oraș, la mină și, nu în ultimul rând, migrația, refugiul, domiciliul dublu.

Pornind de la aceste comentarii, este interesant de studiat rolul pe care îl joacă fenomenul exogamiei locale, schimbul de populație tânără între satele din regiune în realizarea caracterului unitar al zonei. Pentru că este un fapt evident că Maramureșul este un ținut în care pot fi regăsite numeroase trăsături comune la nivelul vieții spirituale. Schimbul de oameni, atestat din cele mai vechi timpuri și continuat până astăzi a dus la polisarea eventualelor particularități intrazonale. Aceasta a avut drept consecință constituirea unui fond comun de manifestări spirituale, de atitudini comune în fața vieții, unui mod de a gândi similar. Mărcile comune, manifeste de asemeni în port, arhitectură, mitologie etc. nu anulează particularități, evidente și ele, expresie a tradițiilor locale și personalității purtătorilor de folclor. Închegat și unitar nu înseamnă anularea sau interzicea elementelor particulare microzonale.

Constituirea unui fond de valori spirituale s-a realizat prin contribuția unei multitudini de factori. Faptul că schimbul de tineri se face în cuprinsul aceluiași ținut a făcut ca toți locuitorii zonei să devină în timp posesorii unei culturi tradiționale, în linii mari, unitare, bazată

pe un acelaşi mod de viaţă, ocupaţii, relaţii interumane şi experienţă socială comună.

Un studiu atent ar trebui iniţiat asupra modului în care se desfăşoară procesul de *enculturaţie* al tinerilor veniţi din alte localităţi şi stabiliţi într-un sat cu manifestări spirituale similare, dar nu identice. Portul tradiţional, mai ales al fetelor, oferă un exemplu în acest sens: aproape fiecare sat îşi avea în trecut propriile lui modele decorative care funcţionau ca mărci de identificare a locului din care provine purtătoarea ţesăturilor. Importul de tineri dintr-un alt sat nu implică automat încorporarea lor în fondul cultural local. Un tânăr sau tânără căsătorită este, aşa cum o probează realitatea, un om cu o cultură folclorică în linii mari încheiată. El/ea va transmite copiilor săi cunoştinţele pe care le-a dobândit în cursul propriei formări spirituale într-un cadru oarecum diferit. Ceea ce se produce este un proces de negociere, un joc complex şi de durată care are ca efect adoptarea unor reguli noi, mai ales cele privitoare la desfăşurarea obiceiurilor, manifestări colective, extrem de rezistente la schimbare, şi conservarea unor manifestări spirituale însuşite în satul de origine încă din copilărie. Ei vor face cunoscută cultura cu care vin de acasă, vor recunoaşte deosebirile între forma manifestărilor considerate normă şi modul în care sunt ele practicate în comunitatea de adopţie şi vor reacţiona în funcţie de personalitatea fiecăruia sau de context. Aceasta poate explica motivul pentru care putem vorbi de practici ceremoniale unitare în zonă şi de manifestări folclorice cu un spectru variaţional larg în cadrul unui model unic.

Caracterul exogamic al comunităţilor săteşti maramureşene, rezultat al schimbului de tineri, a avut ca efect în domeniul culturii realizarea a ceea ce îndeobşte se numeşte "caracterul unitar al zonei folclorice". Este firesc să acceptăm că exogamiei i s-au asociat şi alţi factori: schimburile de produse între sate, prezenţa la târguri, hramuri, petrecerile la nunţi, botezuri etc. în satele învecinate, tranşumanţa, participarea în comun a tinerilor la acţiuni militare, instrucţie, războaie, pelerinaje, alte manifestări cu caracter social. În toate aceste împrejurări oamenii au schimbat idei, au transmis unul altuia cunoştinţe dobândite în spaţiul domestic, au dat expresie unei atitudini în faţa vieţii care a produs ecou şi a fost împărtăşit de partenerii lor.

Anexa 1

Lista familiilor din Breb şi data stabilirii în sat

(A) Veniţi în sat în ultimii aprox. 50 de ani;
(B) Veniţi în sat înaintea ultimei jumătăţi de secol;
(C) Consideraţi ca veniţi în sat cândva în trecut;
(D) Consideraţi localnici.

1. ANTAL –Topliţa = 1 gosp. (A)
2. ARBA – Vad = 1 gosp. (A)
3. AVRAM – Chiusbaia = 1 gosp. (B)
4. BALIN – Budeşti = 1 gosp. (A)
5. BERCI – Budeşti = 1 gosp. (A)
6. BERINDEA – Budeşti = 4 gosp. (C)
7. BÂRLEA – Budeşti = 1 gosp. (A)
8. BLEDEA – Sarasău = 4 gosp. (C)
9. BORCA = 4 gosp. (D)
10. BOTA = 6 gosp. (D)
11. BOZAI = 9 gosp. (D)
12. BUD = 24 gosp. (D)
13. CHINDRIŞ – Budeşti = 2 gosp. (B)
14. CHINDRIŞ – Budeşti = 2 gosp. (B)
15. CHIRA – Mara = 1 gosp. (A)
16. CHIRA = 3 gosp. (D)
17. CHICEAC – Hărniceşti = 1 gosp. (A)
18. CICEU – Budeşti = 2 gosp. (A)
19. CIUC – Budeşti = 2 gosp. (A)
20. CODREA – Budeşti = 1 gosp. (A)
21. CODREA – Sarasău – 4 gosp. (C)
22. COMAN – Moisei = 5 gosp. (C)
23. COSTIN – Mara = 1 gosp. (B)
24. COVACI = 3 gosp. (D)
25. CUPCEA – Budeşti = 6 gosp. (B)
26. DUMA – Budeşti = 1 gosp. (A)
27. DUNCA – Budeşti = 1 gosp. (A)
28. DUNCA – Şieu – 4 gosp. (C)
29. DÂNCUŞ = 1 gosp. (D)
30. FAUR – Sârbi = 1 gosp. (A)

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

31. FEIER = 4 gosp. (D)
32. FLUŢAR – Sârbi = 1 gosp. (A)
33. GOGA – Budeşti – 2 gosp. (C)
34. GOGEA – Slătioara = 1 gosp. (A)
35. GHERMAN – Sârbi = 1 gosp. (C)
36. GRUIEŢ – Budeşti = 1 gosp. (A)
37. HOTEA = 41 gosp. (D)
38. IOANEŞ – Sat Şugatag = 2 gosp. (B)
39. LUMEI = 2 gosp. (D)
40. MALANCA = 2 gosp. (D)
41. MANDRA = 12 gosp. (D)
42. MĂLĂESCU – Cosminele, jud. Prahova = 1 gosp. (A)
43. MORAR = 8 gosp. (D)
44. NEDESCA – Giuleşti = 1 gosp. (A)
45. GANEA = 13 gosp. (D)
46. OPRIŞ – Călineşti = 1 gosp. (A)
47. OPRIŞ – Budeşti = 4 gosp. (B)
48. PAUL = 11 gosp. (D)
49. PETCAŞ – Mănăstirea Giuleşti = 5 gosp. (B)
50. PETRAN = 22 gosp. (D)
51. PETRIC = 8 gosp. (D)
52. PÂRJA – Giuleşti = 3 gosp. (B)
53. POP – Deseşti = 1 gosp. (A)
54. POP – Slătioara = 2 gosp. (B)
55. POP = 39 gosp. (D)
56. RÂŞCU – Budeşti = 2 gosp. (B)
57. ROMAN – Hărniceşti = 1 gosp. (A)
58. RUS – Mănăstirea Giuleşti = 5 gosp. (C)
59. SIMA = 23 gosp. (D)
60. SLĂTIAN – Slătioara = 7 gosp. (C)
61. TĂMAŞ – Budeşti = 1 gosp. (C)
62. TĂŞEAN – Văleni = 2 gosp. (A)
63. TĂUT – Mara = 4 gosp. (B)
64. TEPEI = 7 gosp. (D)
65. TIBIL – Sârbi = 1 gosp. (A)
66. TINCU – Şugatag = 3 gosp. (C)
67. TIRA = 6 gosp. (D)
68. TIRAN = 37 gosp. (D)

69. TODOREAN – Sârbi = 1 gosp. (A)
70. TOPORAN – Sârbi = 1 gosp. (A)
71. VIŞOVAN = 38 gosp. (D)
72. VLAŞIN = 4 gosp. (D)
73. VRAJA – Mara = 1 gosp. (A)

TOTAL:
(A) = 26 capi de familie, 12 sate, 29 gospodării;
(B) = 12 capi de familie, 7 sate, 34 gospodării;
(C) = 11 capi de familie, 8 sate, 40 gospodării;
(D) = 24 capi de familie, 327 gospodării.

Anexa 2

Direcţiile din care s-a produs migraţia spre Breb

(A)
Budeşti = 9
Călineşti = 1
Cosminele, Prahova = 1
Deseşti = 1
Giuleşti = 1
Hărniceşti = 2
Mara = 2
Sârbi = 5
Slătioara = 1
Topliţa = 1
Vad = 1
Văleni = 1

(B)
Budeşti = 5
Chiusbaia = 1
Giuleşti = 1
Mara = 2
Mănăstirea Giuleşti = 1
Sat Şugatag = 1

BCU MS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Slătioara = 1

(C)
Budeşti = 3
Mănăstirea Giuleşti = 1
Moisei = 1
Sarasău = 2
Sârbi = 1
Slătioara = 1
Şieu = 1
Şugatag = 1

NOTE

[1] Alexandru Filipaşcu, *De la românii din Maramureş*. Oameni, locuri, cântece, Sibiu, Tip. "Astra", 1943, Biblioteca populară a Asociaţiunii "Astra", nr. 285, p. 81.
[2] *Op. cit.*, p. 92.
[3] *Idem*, p. 97.
[4] *Ibidem*, p. 97.
[5] *Ibid.*, p. 99.
[6] *Ibid.*, p 93, 96.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Miorița

Pe marginea motivului *testamentul ciobanului*

Pornind de la versiunea clasică a lui Alecsandri, A. Fochi, în lucrarea lui fundamentală consacrată *Mioriței*, segmentează textul baladei în 18 *elemente tematice*. Cel de al 10-lea și al 11-lea înglobează ceea ce el numește *testamentul ciobanului*. În momentul în care mioara năzdrăvană îl înștiințează asupra complotului urzit de tovarășii lui, în care el urmează să fie ucis, ciobanul își formulează ultimele dorințe. El îi comunică unde anume vrea să fie îngropat și care sunt obiectele pe care dorește să le aibă aproape de sine. Urmând segmentarea propusă de Fochi, *testamentul ciobanului* cuprinde următoarele versuri:

Locul îngropării

Aici pe aproape
În strunga de oi,
Să fiu tot cu voi;
În dosul stânii
Să-mi aud cânii,
Asta să le spui,

Obiectele îngropate cu ciobanul

Iar la cap să-mi pui
Fluieraș de fag,
Mult zice cu drag.
Fluieraș de os,
Mult zice duios!
Fluieraș de soc,
Mult zice cu foc!

Ne propunem să discutăm semnificația literară, etnografică și mitologică a cererilor formulate de ciobanul-victimă și să vedem dacă

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

această rugăminte, aparent inocentă, nu conține o cheie care să ne conducă la dezlegarea unui mister mai profund și la o mai bună înțelegere a baladei.

Este necesar, înainte de aceasta, să precizăm că *testamentul ciobanului* ocupă un loc central în compoziția baladei și a colindei. El apare în aproximativ 80% din cele 930 de variante care alcătuiesc corpusul *Mioriței*, fiind astfel motivul epic cel mai frecvent întâlnit.

Cererea ciobanului de a fi îngropat la stână a fost discutată în amănunt de Fochi[1]. El prezintă (p. 267-272) toate situațiile ivite, inclusiv distribuția lor geografică. Reluăm, pe scurt, observațiile lui. Într-o primă serie de versiuni, ciobanul cere oii să fie îngropat la stână, dar și în strunga oilor, iar nu în dosul stânii. Într-o altă serie de texte ucigașii sunt cei care decid să-l îngroape în dosul stânii, iar ciobanul se opune și cere să fie îngropat în altă parte. (Asupra acestei cereri, neașteptate, vom reveni.) Într-o a treia serie de variante oaia este aceea care-i comunică unde va fi îngropat, iar ciobanul modifică locul. În sfârșit, într-un alt set de texte ciobanul cere să fie dezgropat din locul unde va fi aruncat de ucigași și reînmormântat într-unul care-i este familiar. În câteva cazuri de excepție el propune alte locuri decât stâna: *Ei să mă-ngroape/ La vale-ntre ape*[2]; *Voi pe mine mă-ngropați,/ În cel picioruș de munte*[3]; *În strunga oilor,/ Pe câmpu cu florile,/ Unì pasc oițili/ Și se plimbfetițili*[4]. În mod explicit ciobanul respinge ideea înmormântării în cimitir: *Pe mine nu mă-ngropați/ Nici în dalbul țintirim/ Că-ntre morți oi fi străin,/ Nici în verde temeteu/ Fără unde-oi zice eu: În vârfuțul muntelui,/ Sub crucea molidului*[5]; *Pă mine să mă-ngropați/ Nici la cruce, nici la sfânta mănăstire*[6]. Pornind de la aceste formulări, s-au emis ipoteze privind păgânismul ciobanilor sau măcar dezinteresul lor pentru ritualurile ecleziastice. Respingerea ideii înmormântării în cimitir și preferința pentru stână transcende însă chestiunea aderenței ciobanului la religia creștină și are în vedere realități etnografice și tradițiile păstorești. Balada și colinda Mioriței sunt produse artistice ale mediului ciobanilor. Ele cuprind elemente de viață și credințe ale unui grup profesional diferit de cel al populațiilor sedentare. Una din caracteristicile acestei ocupații era tranșumanța, deplasarea în afara satului, pentru vărat la munte și pentru iernat la șes. Pendularea se făcea adesea pe spații mari. Între vatra satului și locurile de pășunat se interpuneau distanțe care se puteau măsura în săptămâni de mers. Potrivit lui Marcu Botzan[7] păstorii transilvăneni au ajuns, practicând ceea ce el numește "tranșumanță îndepărtată" până la Marea Caspică.

O. Densuşianu[8] plasează geneza Mioriţei în urmă cu trei-patru sute de ani, într-un timp când mişcările de tranşumanţă luaseră o mare amploare. Unii s-au stabilit acolo definitiv. Satele româneşti de dincolo de Bug, de exemplu, sunt formate şi din foştii păstori sedentarizaţi şi deveniţi agricultori.

Ocupaţia păstorilor a fost întotdeauna însoţită de primejdii. Cântecul epic vorbeşte despre rivalităţi în cadrul grupului mic de "fărtaţi", dar ciobanii au fost puşi în situaţia de a face faţă unui şir întreg de primejdii: animale sălbatice, acte de banditism, abuzuri ale stăpânilor locali. La acestea se adăugau accidentele de toate felurile şi bolile. Nenumăraţi ciobani trebuie să-şi fi pierdut de-a lungul timpului viaţa departe de sat. În asemenea circumstanţe însoţitorii au fost confruntaţi cu o situaţie neprevăzută care se cerea rezolvată rapid şi satisfăcător sub aspectul ritualului. Transportul mortului în sat era, cel mai adesea, cu neputinţă, atât din pricina depărtării cât şi fiindcă echipa minusculă a păstorilor fusese deja descompletată printr-un deces. Apelul la preot era şi el greu, dacă nu de-a dreptul imposibil, în condiţiile de izolare în care se aflau. Îngroparea la stână era singura soluţie aflată la îndemână. Ea continua de asemeni o practică arhaică, aceea a înmormântării în preajma casei. Instituţia cimitirului a apărut odată cu creşterea populaţiei săteşti şi organizarea localităţilor "la linie", cu case înşirate în lungul unui drum central, atunci când aşezarea era locuită de mai multe spiţe de neam.

O asemenea înmormântare trebuia făcută cu respectarea practicilor rituale cunoscute grupului. Dacă ciobanul mort a fost un tânăr necăsătorit, el trebuia în prealabil însurat. Nunta mortului, aşa cum a dovedit Muşlea, are o bază etnografică largă. Prezenţa ei în cuprinsul baladei i-a condus repede pe exegeţi la discuţia despre apoteoza morţii şi de aici la ideea că resemnarea senină în faţa morţii ar fi o caracteristică a poporului român. Într-un studiu mai recent, Mircea Eliade se îndepărtează de la această interpretare, menţinându-se totuşi în limitele vechiului mod de a înţelege textul popular. *Mesajul cel mai adânc al baladei*, spune el, *e reprezentat de voinţa ciobanului de a schimba sensul destinului său, de a-şi transforma nenorocirea într-un moment de liturgie cosmică, transfigurându-şi moartea în "nuntă mistică", evocând în preajma lui soarele şi luna, proiectându-se între stele, ape şi munţi*[9]. Şi, ceva mai departe: *Nunta "mistică" reprezintă o soluţie sănătoasă şi originală datorită brutalităţii de neînţeles a unui destin tragic*[10].

Cercetătorul care a mutat discuția despre Miorița din planul esteticului în cel al sistemului de credințe și al economiei politice a fost H. H. Stahl[11]. Ciobanii sunt împinși spre tranșumanță, remarca el, din rațiuni istorice și economice, iar nu fiindcă tânjesc după spațiul ondulat al plaiului. Păstorul nu e încercat de doruri metafizice, ci de nevoia de a da iarbă oilor.

Lucrurile se vor fi complicat și mai mult în cazul în care unul din ciobani era ucis într-un complot al celorlalți. Abandonarea cadavrului într-un loc părăsit putea duce la o descoperire mai grabnică a crimei. În plus, nesocotirea riturilor era de natură să provoace consecințe nefaste conjuraților. Constantin Brăiloiu[12] observă pe bună dreptate că ceremonialul de înmormântare pare să aibă funcția de a-l exclude pe mort în mod definitiv din lumea celor vii, pentru a feri grupul supraviețuitorilor de puterea malefică a morții. Imaginile poetice care oglindesc ceremonialul înmormântării *n'expriment ni la volupté du renoncement, ni l'ivresse du néant, ni l'adoration de la mort, mais leur contraire exact, puisque s'y perpétue la mémoire des gestes originaux de défence de la vie*[13].

În cazul unei crime, calea cea mai bună de a acoperi fapta constă în simularea normalității, adică într-o înmormântare cu respectarea riturilor, la stână, împreună cu obiectele care i-au aparținut victimei. De altfel, într-o seamă de variante oaia năzdrăvană îi comunică ciobanului, împreună cu informația privind complotul și cauzele lui, hotărârea ucigașilor de a-l îngropa în dosul stânii. În toate aceste cazuri ciobanul cere cu insistență să fie îngropat altundeva. Care poate fi motivul unei asemenea cereri? Nu cumva ciobanul destinat morții încearcă să inducă ideea celor care vor veni, eventual, să-l caute că acolo s-a petrecut ceva ieșit din comun? Acest aspect se clarifică la analiza obiectelor pe care păstorul le dorește în preajma sa.

Cererea ciobanului se centrează în jurul fluierelor. Acestea urmează să fie îngropate împreună cu el sau, cel mai adesea, puse în așa fel încât *Vântul când a bate/ Prin ele-a răzbate*. Ocazional, el mai dorește să fie îngropat cu gluga, săricuța, taftarașul, bâta, baltagul, toporul, lancea, campăul, ciomagul, prepeleacul, totuși preferința cel mai des întâlnită este fluierul (fluieraș, fluierel, fluierița), iar uneori trișca, buciumul, căvălașul sau trâmbița. Numai în două texte din opt sute în care sunt enumerate obiectele îngropării este menționată crucea. Predilecția pentru fluier nu poate fi disociată de simbolul falic pe care-l

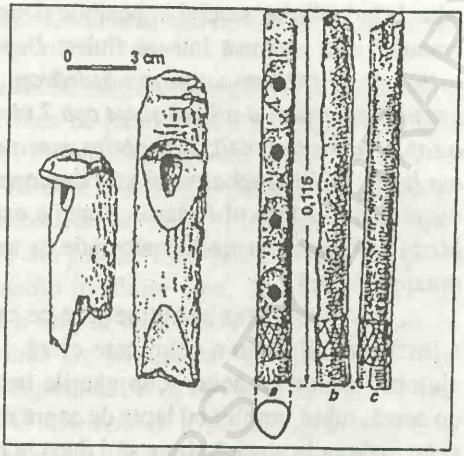
reprezintă instrumentul. Ca obiect magic, fluierul este capabil de asemeni să resuscite morții. În mitologia babiloniană Ișter îl ucide și îl reînvie pe Tammuz, soțul ei. Atunci când Tammuz cântă din fluierul lui vrăjit, morții se întorc la viață. Acesta trebuie să fie unul din motivele pentru care fluiere pot fi întâlnite în morminte, chiar la populații care nu se ocupă cu păstoritul și nici măcar nu folosesc fluierul.

Atunci când nu este îngropat odată cu ciobanul, fluierul urmează să fie așezat *în streașina stânii, în ușa stânii, în comarnic, în ușa strungii, în strunga oilor, într-un alunaș, într-un fag, într-un brad, într-un vârf de păltior*[14]. În toate aceste cazuri fluierul este pus în așa fel încât să semnalizeze prezența unui mormânt. Ceremonialul funerar nu conține un asemenea ritual. Solicitarea ciobanului este extravagantă din punctul de vedere al obiceiului. Ea a fost exploatată poetic, prezumpția fiind că, la sunetul fluierului, oile se vor strânge să-l plângă pe stăpânul lor care n-a avut parte de bocetele celor apropiați. Textele sunt lămuritoare în acest sens: *Buciumașul meu,/ Voi să mi-l duceți/ Și să mi-l puneți/ Pe vârful de stână,/ Stâna, la fântână;/ Fluieraşul meu,/ Drag sufletul meu,/ Voi să mi-l luați/ Și să mi-l legați/ La cea stânișoară,/ La încheietoare;/ Vântul când s-o-nfla,/ Ele vor sufla,/ Oile s-or strânge, /Ele mă vor plânge*[15]; *Iar ca mângăiere,/ Fluieraș de soc/ Ce-mi zice cu foc,/ Voi că mi-l veți pune/ În ușa târlei;/ Vântul mi-o-adia,/ Fluier mi-o mișca,/ Fluierul mi-o zice,/ Oile s-or strânge,/ Pe mine m-or plânge/ Cu lacrămi de sânge*[16]; *Să-mi puie la cap/ Ce mi-a fost mai drag:/ Căvălaș de soc,/ Mult zice cu foc;/ Căvălaș de os,/ Mult zice duios;/ Căvălaș cu fire,/ Mult zice subțire;/ Vânt când o sufla,/ Fluier o cânta,/ Oile-or sălta/ Și s-or aduna,/ Câinii-or auzi,/ La mine-or veni,/ La mine s-or strânge,/ Pe mine m-or plânge/ Cu lacrămi de sânge*[17]; *Stâlp ce mi-i punea?/ Căvălașul lui,/ Crivăț că-mi bătea,/ Cavalul urla,/ Pe Ion jelea*[18]; *Tot să mă mângăi/ Tu la cap să-mi pui/ Fluieraș de os,/ Că zice duios;/ Fluieraș de soc,/ Că zice cu foc;/ Fluieraș de fag,/ Că zice cu drag./ Oile-or zbiera/ Și m-or căuta;/ Când vântu-o sufla,/ Fluieru-o cânta*[19]; *În loc de crucișoară,/ Îmi puneți o trâmbicioară,/ Și în loc de buhășel,/ Îmi puneți un buciumel,/ Și când vântul o sufla,/ Buciumul o buciuma,/ Trâmbița o trâmbița,/ Oile cele cornute/ Mândru m-or cânta pe munte,/ Oile cele bălăi/ Mândru m-or cânta pe văi*[20]; *Pe mine că m-a-ngropat/ - Fluieraşul un' l-ai pus?/ - În craca bradului, sus,/ Și când vântul mi-o bătea,/ Fluieraşul mi-o cânta,/ Oile s-or aduna,/ Pe mine că m-or căta*[21].

A. Fochi consemnează că *în unele regiuni ale țării noastre se practică obiceiul ca la înmormântarea ciobanilor necăsătoriți să li se pună în bradul de îngropăciune o sumă de însemne speciale, printre care în primul rând fluierul, valoarea specifică a acestei dorințe nu mai trebuie probată cu alte argumente*[22]. În cuprinsul textelor cunoscute fluierul nu este pus însă în traistă și agățat în brad la căpătâiul mortului, ci așezat în așa fel încât să scoată sunete atunci când suflă vântul. Dacă acceptăm ideea că balada și colinda încorporează obiceiuri ale păstorilor, nu găsim o rațiune pentru care ritualul să nu fie oglindit în mod consecvent, mai cu seamă într-un motiv epic atât de des întâlnit. Din supoziția formulată mai înainte, aceea că fluierul anunță sonor, dar și vizual, prezența unui mormânt, decurge că pentru ciobani fluierul are și altă funcție decât aceea de instrument muzical.

În varianta Alecsandri a baladei ciobanul enumeră trei fluiere (de fag, de os, de soc). Posesia unui set de fluiere nu este un fapt ieșit din comun, cu toate că enumerarea pare mai degrabă o serie sinonimică, o figură retorică specifică folclorului, care constă din reluarea ușor schimbată a unor versuri. În alte texte mai apar fluiere de paltin, de plop, de măr, de argint, de pers, de sânger, de salcă, de corn, căvălaș cu fire, fluieră cu spine, dar și fluierul de sârmă și chiar fluieraș de socru[23] (sic!). Simpla înșiruire a materialelor conduce la ideea că variațiile au doar o valoare stilistică. Fluierului de os i se cuvine, totuși, o adnotare aparte.

I. Ghinoiu[24] susține că *materialul etnografic, lingvistic și arheologic confirmă ipoteza că, în vechime, în spațiul locuit de români, fluierul se confecționa dintr-un os al strămoșului ... Ulterior, osul de om a fost înlocuit cu osul unui animal, al unei păsări de baltă (cocorul)* .... Tiberiu Alexandru[25] menționează și el existența fluierelor de os. Din punct de vedere istoric, fluierul de os datează din paleolitic. La data aceea el era un tub simplu și scotea un singur sunet. Forma definitivă a luat-o în neolitic când i s-au adăugat găurile pentru degete și a putut produce melodii. Fluierele din os ale romanilor, folosite în ceremoniile funerare se numeau *tibia. Fluierul piciorului*, termenul popular al osului gros care unește genunchiul de gleznă poate fi un vestigiu al practicii de a confecționa în trecut fluiere din tibii umane. Fluiere din oase umane (braț sau picior) sunt atestate în Noua Zeelandă, Guiana, Venezuela, iar în zona est europeană, la ruteni[26].



Fluiere din os descoperite în dava geto-dacă de la Sprâncenata, jud. Olt şi din aşezarea feudală timpurie de la Dinogeţia (sec. X-XII d. Hr.)

Materialul mitologic şi folcloric ne permite să afirmăm că mentalitatea populară atribuie fluierului multiple funcţii magice. Este deajuns să amintim de syrinxul vrăjit al lui Pan, care-i făcea pe satiri şi pe zânele pădurii să joace. Relaţia dintre păstori şi instrumentele lor muzicale datează din vremi imemoriale, fiindcă Pan, naistul, este şi protector al turmelor. Trăsătură conservată într-o seamă de naraţiuni populare, de pildă, *Oul de aur*[27], în care un băiat care se tocmeşte slugă la nişte bătrâni orbi pleacă cu oile la păşune, întâlneşte un zmeu şi, ca să se apere, scoate fluierul care-l sileşte pe zmeu să joace. În felul acesta izbuteşte să-l omoare. Vezi de asemeni povestea lui Păcală care primeşte de la Dumnezeu un fluier care-i face pe toţi cei care-l aud să joace, inclusiv arborii şi toate tufişurile din pădure[28]. ; În aceeaşi serie de exemple poate fi citată *Evreul în spini* (Grimm, Nr. 110). Instrumentul care-l stârneşte pe ascultător la joc este o scripcă. Drept e că nici cântăreţul nu este cioban, ci un fost argat. Tot scripcă ce cântă singură eliberează o moară de dracii care o luaseră în stăpânire[29]. Fluierul poate avea şi puterea magică opusă. În basmul-tip *Zâna Zorilor* a lui Slavici, Sfânta Vineri îi dăruieşte eroului un fluier care adormea pe cei care-l auzeau. Se înţelege că această putere îl va ajuta să-şi atingă ţelul pentru care plecase în aventură. Ca obiect magic, fluierul poate produce oştiri întregi, 50.000 de călăreţi şi tot atâţia pedeştri[30]. Vezi de asemeni variante ale poveştilor despre animale recunoscătoare. Într-o asemenea variantă nişte animale care au dăruit eroului câte un fluier pentru ajutorul pe care acesta i le-a dat sunt chemate în ajutor, iar ele

aduc la îndeplinire sarcini imposibile şi restaurează dreptatea[31]. Puterea zmeului este ascunsă într-un fluier: *Departe în mijlocul mării e un ostrov, în el trăieşte un porc năzdrăvan, în capul lui e un bongar, în capul bongarului o albină şi tot aşa 7 vietăţi şi până în capul celei de a şaptelea e o fluieriţă; în fluieriţa aceea e puterea mea şi cine o sorbi, e a lui*[32]. Obiectivul eroului este descoperirea locului şi neutralizarea duşmanului. Motivul fluierului magic este atât de popular încât prin Mozart (*Flautul fermecat*) pătrunde ca temă centrală într-o lucrare de muzică clasică.

Virtuozitatea se obţine şi ea pe cale magică. Virtuozitatea este a instrumentului, nu a celui care cântă. Un fluier magic se obţine cu ajutorul ielelor. În acest scop găurile instrumentului trebuie astupate cu ceară, tubul umplut cu lapte de capră roşie, iar eroul, în pielea goală şi cu mâinile la spate trebuie să-l ducă la răspântie, să-l îngroape şi să-l lase acolo trei săptămâni. La termen, vine tot în pielea goală şi cu mâinile dinapoi, îl dezgroapă şi pe drumul spre casă cântă din el fără să se uite îndărât ca să nu fie pocit de iele[33]. Potrivit unei alte credinţe, fluierul trebuie îngropat în mijlocul drumului şi lăsat acolo timp de nouă zile. După aceea, purtătorul lui *chiar să nu ştie cânta deloc, că cântă*. Dracii vor juca împrejurul lui până acasă, de aceea cântăreţul trebuie *să-şi pună un ceaun în cap, căci arunc cu bulgări şi nici să se uite în urmă, că-l sfarmă*[34].

Diferite instrumente muzicale au calităţi magice în alte culturi. Zidurile Ierichonului se prăbuşesc la sunetul trâmbiţelor preoţilor lui Israel. Potrivit *Apocalipsei lui Ioan* sfârşitul lumii este anunţat şi el de trâmbiţele a şapte îngeri. Orfeu pleacă în lumea subpământeană să-l înduplece pe Hades s-o reînvie pe Euridice şi, ajuns acolo, îşi cântă iubirea folosindu-se de o liră de aur. Hades îi împlineşte dorinţa, dar îi porunceşte să se înapoieze fără să se uite înapoi. O condiţie pe care el nu e capabil s–o respecte. (Interdicţia de a privi înapoi este o temă fascinantă care nu a trezit până astăzi, din câte ştiu, interesul nici unui cercetător.) Cornul lui Oberon îi face pe toţi care-l aud să joace. În colecţia de povestiri ruseşti a lui Afanasiev, o guzlă care cântă singură îl ajută pe porcar să ia de nevastă pe fata regelui. Cimpoierul din Hameln promite să cureţe oraşul de rozătoare. Cântă, iar animalele ies din ascunzători, se aliniază în urma lui, intră toate în râu şi mor înecate. Toba poate provoca somnul sau poate să intre în trupul duşmanului şi să-l omoare. Clopotul indică locul unde să se întemeieze o aşezare. Tot

clopotul anunţă intrarea inamicilor în oraş sau refuză să fie mutat din locul în care se află[35].

Fluierul are şi o altă calitate magică. Aceea de a spune povestea stăpânului său. Aceasta este ceea ce pare să aibă în vedere ciobanul nostru în momentul în care îşi formulează ultimele dorinţi.

Trăsătura magică la care ne referim s-a păstrat într-un număr mare de texte populare binecunoscute. În Pineau[36], în povestea *Le sifflet qui parle*, o tânără îşi omoară din gelozie sora şi o îngroapă lângă un stejar. Un negustor găseşte acolo un fluier care, dus la gură, cântă: *Sifflez, sifflez, marchand;/ Ce n'est pas vous qui m'avez tuée céans.* În acelaşi, povestea *Les trois frères* are un conţinut similar: fratele mai mare îşi ucide fratele mic şi-l îngroapă. Un os în formă de fluier cântă: *Mon frère m'a tué/ Dans la forêt d'Ardennes.* În povestea *Der singende Knochen* (Nr. 28) din colecţia fraţilor Grimm fratele cel mare îl ucide pe cel mic şi-l îngroapă sub un pod. Ani mai târziu, un păcurar găseşte în locul acela un mic os alb din care-şi confecţionează un corn. Când îl duce la gură, acesta îşi cântă singur povestea vieţii: *Ah, du liebes Hirtelein/ du blâst auf meinen Knochelein,/ mein Bruder hat mich erschlagen/ unter der Brücke begraben,/ um das wilde Schwein,/ für des Königs Töchterlein.* În *Litterature orale de la Picardia*[37], Carnoy include povestea *Le siffle qui [chante]*. Aici fratele îşi omoară sora şi o îngroapă la poala unui stejar. Dintr-un os scos din mormântul fetei un porcar îşi face un fluier, iar acesta începu să cânte: *Menez-moi, menez-moi vite, porcher:/ Ce n'est pas vous qui m'avez tuée.*

Motivul epic nu este străin nici literaturii noastre orale. În povestea *Pajura*[38] publicată de Gr. Sima, la capătul unor aventuri, o fată aruncă o alta în fântână, după care, cuprinsă de remuşcări, se aruncă şi ea. Din trupurile lor răsar doi paltini din care un porcar îşi face două fluiere care-şi spun singure povestea nenorocirilor prin care au trecut. Într-o naraţiune macedo-română culeasă de C. Cosmescu[39], o roabă o aruncă pe Rodia, împărăteasa, într-un puţ şi-i ia locul, dar mielul femeii denunţă crima. Impostoarea îl taie, dar oasele azvârlite în curte continuă să strige *Bea, bea. Rodia, surioară, Rodia în puţ.* Din împărăteasa înecată în fântână creşte o răchită din care un băiat îşi face o trişcă. Atunci când o duce la gură, aceasta cântă *Nu sufla, băiete, tare/ Valio, inima mă doare.* Cântecul se repetă, fiecare dintre suflători fiind numit: tatăl băiatului-*moşule*, împăratul-*bărbate*, femeia impostoare-*dujmancă*. În felul acesta se descoperă crima, autoarea ei şi se reinstituie dreptatea[40].

Lutz Mackensen, autorul studiului *Der singende Knochen*[41], afirmă că poveştile în care instrumentul e făcut din copacul crescut pe mormântul celui ucis este cel mai arhaic, probabil precreştin. El îl pune în legătură cu credinţele legate de arborele ca depozitar al sufletului omenesc. Un exemplu în acest sens poate fi povestea *Copacul care cântă şi pasărea care vorbeşte* din colecţia de *Poveşti ruseşti* a lui Al. Afanasiev. Povestea ar fi apărut pentru prima dată în Europa apuseană, posibil în Belgia, de unde a migrat în restul continentului.

Materialele provenite din surse folclorice sprijină afirmaţia că fluierul este un instrument încărcat cu forţă magică. El are capacitatea să nareze ceea ce i s-a întâmplat omului pe trupul căruia a crescut sau parte din trupul căruia este.

Exegeza literară a motivului din Mioriţa a pornit dintotdeauna de la premiza comuniunii păstorului cu natura şi cu oile în spaţiul familiar al stânei. Fluierul adună animalele dragi în jurul mormântului, iar acestea îl bocesc pe ciobanul mort. Ceea ce i s-a reproşat ciobanului a fost pasivitatea în faţa morţii. De la J. Michelet la Blaga, mai toţi exegeţii baladei au pus în evidenţă fatalismul, definindu-l ca pe o trasătură psihologică a românului. Critica acestui punct de vedere a fost cel mai bine exprimată de Duiliu Zamfirescu: *Mioriţa lui Alecsandri, ca născocire populară, este o imposibilitate. Iată un flăcău voinic, trăind pe corhane cu turma sa, căruia oiţa bârsană îi spune că au să-l omoare baciul Ungurean şi cu cel Vrâncean şi care, în loc să pună mâna pe bâtă şi să se apere, pune mâinile pe piept şi face poezii*[42]

Interpretarea va diferi în cazul în care avem în vedere trăsăturile magice ale fluierului pe care ciobanul doreşte cu atâta pasiune să-l aibă în preajmă. El nu mai este fatalist şi nu-şi priveşte dispariţia cu seninătate. În împrejurările date — este înştiinţat de existenţa complotului, ştie cine sunt autorii şi cunoaşte şi cauzele conflictului —, ciobanul îşi evaluează cu luciditate şansele. El nu se lasă pradă morţii, dar apreciază că aceasta trebuie luată în calcul. În eventualitatea că ea va avea loc (*Şi de-a fi să mor*), el socoteşte necesar să ia o seamă de măsuri. Cea mai importantă este amplasarea în preajma mormântului a unor semne care să ducă ulterior la descoperirea faptei. Fiindcă ideea de justiţie nu-i este străină: *Ăi trei dorojani,/ Feciori de mocani,/ Slugi de nouă ani,/ Dacă m-or urî/ Şi m-or omorî,/ Vina lor o fi,/ Păcat ş-or plăti*[43].

Se poate aduce aici argumentul că fluierul făcut dintr-o ramură a copacului crescut pe mormânt sau osul lui sunt mai intim legate de soarta victimei decât fluierul plasat undeva în preajma locului de

îngropăciune. Forma pe care o întâlnim în balada şi colindul din Mioriţa este o evoluţie literară a aceluiaşi motiv epic: fluierul care răzbună moartea nedreaptă a stăpânului. Solicitarea ciobanului face apel din primul moment la încrederea în forţa magică a fluierului. El nu se îndoieşte ca atunci când va sufla vântul fluierul lui va cânta şi ne face şi pe noi părtaşi la această convingere. Plasându-l în bătaia vântului ciobanul, în cazul în care va fi ucis, ştie că va fi descoperit şi, odată cu el, va fi descoperită crima. El nu moare fără speranţă. Ba, putem spune chiar că pregăteşte din vreme capcana în care vor fi prinşi eventualii lui asasini. Restaurarea dreptăţii cu ajutorul fluierului făcea parte din mentalul culturii păstoreşti.

NOTE

[1] *Mioriţa. Tipologie, circulaţie, geneză, texte*, Bucureşti, Editura Academiei, 1964, 1106 p.
[2] Constantin Brăiloiu, *Cântece bătrâneşti din Oltenia, Muntenia, Moldova şi Bucovina*, Bucureşti, 1932, p. 7-10.
[3] Tiberiu Morariu, *Material etnografic şi folkloric ciobănesc din munţii Rodnei*, în "Vatra", V, Nr. 6-12, p. 45.
[4] Ion Diaconu, *Folklor din Râmnicu Sărat*, Bucureşti, I, 1933, p. 5-7, text III.
[5] *Arhiva Institutului de Folclor*, Inf. 3903.
[6] N. Georgescu-Tistu, *Folklor din judeţul Buzău*, Bucureşti, 1928, p. 44.
[7] *Mediu şi supravieţuire în spaţiul carpato-dunăreano-pontic*, Bucureşti, Editura Academiei, 1996, p. 24.
[8] *Viaţa păstorească în poezia noastră populară*, Bucureşti, 1943.
[9] *L'agnelle voyante*, în *De Zalmoxes a Gengis-Khan*, Paris, Payot, 1970, p. 243.
[10] *Op. cit.*, p. 244, trad. noastră.
[11] *"Filosofarea despre filosofia poporului român"*, în "Sociologie românească", 3, 1938, Nr.3-4, p. 117-119.
[12] *Sur une ballade roumaine (La Mioritza)*, Geneve, 1946, p. 4.
[13] *Op. cit*, p. 13.
[14] Cf. A. Fochi, *Op. cit.*, p. 274, Nota 10.
[15] O. Densuşianu, *Op. cit.*, II, p. 130-132.

[16] *Idem*, p. 146-147.
[17] G.Dem. Teodorescu, *Poesii populare române*, Bucureşti, 1985, p. 435-437.
[18] Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, Bucureşti, 1900, I, p. 3-4.
[19] O. Densuşianu, *Op. cit.*, II, p. 127-130.
[20] O. Densuşianu, *Flori alese din cântecele poporului*, Bucureşti, 1920, p. 107-109.
[21] *Idem*, p. 109-110.
[22] *Op. cit.*, p. 273.
[23] Vezi A. Fochi, *Op. cit.*, p. 276 şi Nota 7.
[24] *Panteonul românesc. Dicţionar*, Bucureşti, 2001, p. 74.
[25] *Folcloristică, organologie, muzicologie. Studii*, Bucureşti, 1978, p. 154.
[26] Vezi, *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*, Vol. I, New York, 1949, p. 397.
[27] Ion Bota, *Culegere din cele mai frumoase poveşti*, Braşov, 1891.
[28] Cf. L. Şăineanu, *Basmele românilor*, Bucureşti, 1978, p. 606.
[29] Elena Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român*, Bucureşti, 1998, Vol. II, p. 49.
[30] Cf. L. Şăineanu, *Op. cit.*, p. 559.
[31] Stier, *Die drei Thiere*, Nr. 10, Apud L. Şăineanu, *Op. cit.*, p. 414.
[32] I. T. Mera, *Împărăteasa furată*, în "Convorbiri Literare", 17 (1883), p. 161-169.
[33] B. P. Hasdeu, *Răspunsurile la chestionarul lingvistic*, Vol. I-XVIII, ms. 3418-3436, citat după O. Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, p. 183-184.
[34] Elena Niculiţă-Voronca, *Op. cit.*, Ed. 1903, citat după O. Bîrlea, *Op. cit.*, p. 184.
[35] Pentru exemple din sfera naraţiunilor populare, vezi Stith Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, Bloomington, Indiana, Vol. 2, 1955, p. 151-153.
[36] *Folklore du Poitou*, Paris, 1891, Nr. 9, Cf. Sebillot, *Litterature orale de la Haute-Bretagne*, Paris, 1881, p. 226-229.
[37] Paris, 1883, p. 236-240.
[38] "Convorbiri Literare", 17 (1883/4), p. 273-278.
[39] *Rodia*, Cf. L. Şăineanu, *Op. cit.*, p. 496.
[40] Cf. O. Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*, Bucureşti, 1966, Vol. I, p. 586-589.
[41] "F. F. C.", Nr. 49, Helsinki, 1923.
[42] *Poporanismul în literatură*. Discurs de receptie la 16/29 Mai 1909, Bucureşti, 1909, p. 27-28.
[43] G.Dem. Teodorescu, *Op. cit.*, p. 435-437.

Literatură şi rit în unele legende despre Fata Pădurii*

În anul 1935, Emil Petrovici publica în *Anuarul Arhivei de Folclor* un material amplu, intitulat "Folklor din Valea Almăjului (Banat)". Între textele incluse în culegerea lui se afla şi o legendă mitologică. Multă vreme textul nu a reţinut atenţia cercetătorilor pentru că incidentul nu era raportabil la nici una din fiinţele supranaturale cunoscute în zonă şi, de asemeni, pentru că subiectul naraţiunii era, la data aceea, singular. Legenda despre care vorbim este aceasta:

> *Şi fracili lui iar, d-acoló s-o momit hala la iel. S-o făcut muiere ş-o ven'it la iel noapcea. Şi iel atâta o slăbit dă n-o putut să păşească pră lume. Acu'-ntr-o sară ia vin'e la iel. Numa n-o doajuns la iel, c-o văzut-o lupii ş-o curs lupii după ia. Ia n-o mai putut să piară, că lupu n-o mai clipit dîn ochi. Şi ia strâga la iel, la om:*
>
> *– Marcoooo, Marcoooo, curi, că mă mănâncă lupii, curi că mănâncă lupii, nu mă lăsa, Marco!*
>
> *Atunce iel nu i-o răspuns, nis' n-o curs. Ş-atuns' o mâncat-o lupi. O scăpat omu dă ia. Smăoan'a s-o momit la om*[1].

Culegerile de folclor efectuate mai ales în ultimul deceniu au permis corelarea textelor culese cu materialele publicate în trecut şi rătăcite prin diverse periodice. Am obţinut astfel o imagine nouă despre reprezentarea din varianta bănăţeană culeasă de renumitul filolog. Am putut să identificăm până în acest moment 43 de variante ale legendei. Fiinţa mitologică, agent al discursului narativ, este Fata Pădurii, denumită de asemeni *Pădureana, Pădureanca, Ileana, Ileana Dosului* sau *Smăoan'a*, aşa cum apare în textul citat. Pe teritoriul românesc legenda este atestată mai ales în nordul Transilvaniei (Satu Mare, Maramureş, Bistriţa-Năsăud, în nordul Moldovei şi o singură dată în Banat. Nu este, deci, de mirare că textul lui Petrovici a rămas în afara

interesului folcloriştilor.

Regrupate, variantele cunoscute ale acestui tip au următoarea structură narativă (menţionăm că despre Fata Pădurii au fost culese multe legende cu alte subiecte):

A. Un păcurar (mai rar căprar, crescător de vite, porcar, pădurar, ţăran) care trăieşte în condiţii de izolare, are o iubită (nevastă) la care se gândeşte intens;

B. În coliba păcurarului îşi face apariţia Fata Pădurii. Contactul cu fiinţa supranaturală se produce seara, noaptea, în genere la sfârşitul zilei de muncă. Aceasta vine metamorfozată în iubita rămasă în sat; accidental ia chipul unei femei sau fete necunoscute;

C. Apariţia fiinţei mitologice este însoţită de fenomene meteorologice sau semne neobişnuite, de rău augur: vânt, ploaie, lătratul câinilor, zbieretul oilor sau, dimpotrivă, amuţirea câinilor de pază şi animalelor, cântec.

D. 1. Fata Pădurii dă dovada unui apetit sexual ieşit din comun. În textele în care aceasta ia înfăţişarea unei femei necunoscute, toţi ocupanţii colibei pot deveni victime ale insaţietăţii sale erotice. În ciuda comportamentului neobişnuit, ciobanul rămâne convins, în această etapă, că cea cu care are de-a face este iubita sa. 2. În împrejurarea în care îşi dă seama de impostură, Fata Pădurii are un comportament violent.

E. Erotismul extrem al falsei sale iubite, iniţiativele ei, purtarea neobişnuită şi neconformă cu normele tradiţionale, sfârşesc prin a trezi suspiciunea păcurarului. Acesta descoperă lent, dar indubitabil, că presupusa sa iubită este, în realitate, Fata Pădurii. El devine conştient de defecte şi diformităţi pe care iubita lui nu le are (copite de cal, păr în palmă, spatele concav) iar acestea îl ajută să conchidă că este victima unui atac din partea unui demon feminin.

F. Consecinţele contactului cu aceasta sunt pentru păcurar, diferite: el se îmbolnăveşte, rămâne neputincios, este rănit, omorât.

G. Pentru a se elibera de sub influenţa malefică a Fetei Pădurii, ciobanul sau agenţi specialişti în magie recurg

la un ansamblu de procedee al căror scop este îndepărtarea spiritului malefic.

H. În câteva variante ale legendei apare un segment narativ posterior ritului de eliberare în care păcurarul transformă relația cu ființa supranaturală într-un avantaj cognitiv: el află proprietățile curative ale diferitelor plante și tratamentul care poate să-i asigure, în caz de nevoie vindecarea animalelor bolnave.

Pornind de la structura discursului narativ, devine posibil un studiu mai atent al substanței rituale conținute în textul literar. Fără să fie un text ceremonial (asemeni *Cântecului Bradului, Zorilor, Pluguşorului* ş.a.) ritul este încorporat în cuprinsul legendelor despre Fata Pădurii. El are menirea să-l readucă pe cioban, prin apel la forța obiectelor magice, la starea anterioară intervenției vătămătoare a ființei supranaturale. Obiectul acestui comentariu se va concentra asupra segmentului G al textului narativ.

O primă observație, cu caracter cantitativ, este aceea că, în vreme ce în 22 de texte victima recurge la procedee magice de eliberare, apar numai şase cazuri de înşelare a ființei supranaturale şi numai patru procedee cu caracter religios. Părând ele însele insuficiente, tehnicile de eliberare religioase sunt dublate de tehnici magice, ceea ce ne îndeamnă să presupunem că acestea din urmă sunt considerate mai eficiente, mai prestigioase şi, probabil, mai vechi. Diversitatea procedeelor magice, în comparație cu caracterul formalizat al celor religioase este un argument în același sens.

Obiectul cu funcție magică cel mai des folosit este cureaua:

... ş-api-o luat brăcinariu d'î pân gat'e' Ş-apăi, cân' o-nt'in' mâna cu brăcinariu s-o lege, atuncea ia a fugit di pă om[2]; Îşi tra' brăcinariu d'e pân gatii şî o liagă d'e grumaz şî să face o iapă albă[3]; ... cu o mână ce-o mai avut put'ere, o dus mâna la brăcinari, şî s-o dezbrăcinat, o dzâs: – No, amu te-oi l'ega ieu pă tin'e, că tu ieşi Fata Pădurii[4]; Şi-atunci o femeie bătrână a spus că trebuie să-i facă brăcinari din cuajă d'e tei şi o cămaşă pe care să o tuarcă nouă vădane, din in, într-o seară s-o şi tuarcă şi s-o şi țeasă şi s-o şi cuasă. Pânza. Nouă văduve. Şi după ce va îmbrăca, va scăpa de ia[5]; Orice păcurari l-o învățat să ieie brăcinare din nouă gatii părăsâte de la văduve şi s-o lege şi aşe a scăpat apoi de ie[6]; Păcurarii i-au

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

spus că dac-a zini, să nu mai iasă după ea afară, s-o cheme lângă el şi când s-a dus lângă el, să scoată brăcinaru din gatii şi s-o lege peste mijloc[7]*; Celălalt păcurar a adus un brăcinar vechi şi rupt, nepurtat de mult, s-o lege*[8]*; El o prinde cu brăcinariu şi n-o lăsa până nu-i spune tăi*[9]*; Să t'eme d'e uomini. D'e bărbaţ. Să nu o l'ege cu cureua. Că, ice, că dacă ai cureua di la giurământ, când te-ai cununat, ş-ai l'egat-o, apoi o poţ prind'e. Acee cură. Cum o poartă bărbaţî. Ie o cură şi pe-acee dac-o are la dânsu, tot acee cură, păi, cu-acee o prind'e. O liagă şî*[10] ...

Calităţile brăcinarului sunt intensificate în cazul în care obiectul este abandonat de femei văduve, purtătoarele anterioare, dacă sunt mai multe, nouă este numărul magic prin excelenţă, dacă este făcut din coajă de tei sau dacă este "sfinţit", purtat de el însuşi în timpul slujbei religioase a căsătoriei. Fata Pădurii pătrunde în incinta stânei pentru a-l agresa sexual pe cioban. Dezlegarea curelei este un gest care precede dezbrăcarea, el sugerează disponibilitatea victimei, dar obiectul este folosit pentru a o imobiliza. Confecţionarea în cursul unei singure nopţi a unei cămăşi urmează modelul cămăşii ciumei, practică bine cunoscută de alungare a ciumei. În acel caz cămaşa este abandonată la hotartul satului, boala o îmbracă şi, mulţumită de dar, renunţă să mai intre în sat să îmbolnăvească oamenii.

Usturoiul este un alt obiect cu proprietăţi magice, utilizat într-o multitudine de ocazii în vederea alungării spiritelor rele , bolilor, sau apărării de ele :

Orice prieteni i-o adus cunună de ai din vârvuri, i-o pus-o printre degetele de la picioare[11] *...; Ş-o înconjurat clopu cu o cunună de ai din vârfuri*[12]*; Am avut ai în mâneca gubii, ca să nu să apropcie fata pădurii de mine... şî am scos aiul şi l-am frecat cu ai pă umăr*[13] ...

O seamă de procedee magice apar mai eficiente în asociere cu cele religioase, între acestea crucea Sf. Andrei:

Cruşia şe mare i-o făcut-o pe spat'e. Se faşe aşe: cu unsoare d'e la agiunuri: di la Crăşiun din agiun, di la Paşti din agiun, di la Anu Nou din agiun, di la tăti sărbătorile di la

agiunuri. Cu ai şi cu răstopască şi cu l'euştian şi cu pelin, a făcut-o babe fermecătuare, babe tare meşt'ere. Şî l-o uns p'e spate. D'i-aişea şî până-n vârvu tălpii, din vârvu tălpchii iarănapoi, ş-api în cruciş pin şeli, ia, aşa[14].

Vezi de asemeni:

... mamă-sa i-a pus la grumaz 9 grăunţe de ai din vârvuri, 9 grăunţe de piper, 9 grăunţe de grâu slujât şi rădăcină de leuştean, ca să nu mai aibă putere cătă el[15]*; Când îi băga d'egetu cel mnic d'e la mâna stângă la brâu, zice, nu mai are putere să fugă*[16]*; Amu, ca să scape de ie, şi-o dus leuştean la colibă si-o pus roată*[17]

Leuşteanul, ca şi rostopasca şi pelinul sunt, alături de usturoi, plante terapeutice cu valoare apotropaică, întâlnite deopotrivă în descântece ca şi în riturile magice legate de eliberarea de sub influenţa unor spirite rele. Adeseori chiar Fata Pădurii este cea care furnizează de informaţii asupra funcţiei de protecţie a plantelor. Într-o versiune a legendei, după neutralizarea acesteia cu ajutorul brăcinarului, păcurarul află mijlocul prin care oamenii se pot apăra împotriva acţiunilor ei:

Dacă oi umbla, să fie ai şi leuştean, pă mine să mă loziţi cu mătura părăsită[18].

Tot Fata Pădurii este cea care îşi previne prin cântec viitoarele victime.

De n-ar si leuştean şi rostopască/ Tătă lumea-ar si a noastră[19]*; ... de n-ar si leuştean/ N-ar mai si feciori şohan*[20].

În legătură cu rosturile măturii în practicile de eliberare, îndeosebi a celei părăsite, vezi şi

... a luat o mătură şî jup', ş-o ţâpat-o din post[21] (din patul feciorului).

Refuzul de a vorbi, de a răspunde la chemarea Fetei Pădurii

BCU IAŞI CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

este o formă de eliberare, o modalitate de a ieşi de sub influenţa ei. Demonul feminin este primul care recunoaşte eficacitatea procedeului:

> *Ai noroc că nu mi-ai dat nici un cuvânt, zise*[22]*; N-o cutedzat să grăiască cu ie. Şi dacă n-o grăit, l-o lăsat şi s-o dus ea în lumea iei*[23]*; Şi iei n-o zis nimică, o stat acolo ca morţ, ca îngheţaţ*[24]*; Dar celălalt păcurar i-o acoperit gura cu palma să nu răspundă, că i-ar fi luat graiul*[25]*; Da' într-o vreme începea să-l strige până cântau cocoşii, numai el nu i-o răspuns şi nici n-o ieşit afară*[26]*; Da' s-o tâlnit cu un moş bătrân şi omu a zâs cătă el: – Ai grijă, măi băiete, să nu vorbeşti cu nime. (...) Nu vorbi că te-or duce înapoi*[27].

În sfârşit, varianta bănăţeană citată evocă un rit de eliberare bazat pe acelaşi procedeu.

Descântecul recurge la tehnici similare, scopul fiind îndepărtarea bolii sau primejdiilor pe care le reprezintă spiritele care le personifică. Insulta, brutalizarea lor este unul din mijloacele prin care pot fi alungate:

> *Dac-o mărs, o prins, i-o sucit păru rotă şî l-o l'egat aici. Ş-o luat o t'echeneauă ş-o pus-o-n t'echeneauă. Ş-o bosconit. O spus nu ştiu ce ... (...) U-o mânat-o bătrâna cu boscoan'e. Baba feciorului*[28].

Un număr de procedee de eliberare care constă în apel la ajutorul bisericii, prin slujbe, rugăciuni sau pomeni, precum şi înşelarea fiinţei mitologice se adaugă tehnicilor magice enumerate aici. Ele sunt sensibil mai puţin numeroase.

Obiectele cu funcţie magică au o valoare general apotropaică în sistemul riturilor practicate în spaţiul cultural românesc. Brâul este un obiect ritual prezent în numeroase obiceiuri tradiţionale, începând cu naşterea copilului şi sfârşind cu practicile incantatorii efectuate pentru îndepărtarea diferitelor boli. Brâul este de asemeni cerc, iar cercul circumscrie, în simbolistica rituală, un spaţiu protejat. Este probabil că dansurile în cerc, unul dintre ele fiind şi *Brâul*, un joc de bărbaţi, în care dansatorii se prind de curea şi formează astfel un lanţ compact de trupuri, au avut cândva în trecut rolul de a proteja grupul de atacurile forţelor malefice. Protecţia trebuie să fi fost una din funcţiile majore

ale dansului.

Toate celelalte obiecte magice, îndeosebi plantele, sunt reîntâlnite în alte practici ceremoniale. Să reamintim că usturoiul şi pelinul sunt prezente în obiceiul căluşului; vezi şi obiceiul de a pune usturoi în acoperământul de cap al copiilor pentru a-i apăra de deochi[29], obiceiul de a freca ferestrele cu usturoi în practicile legate de strigoi[30], obiceiul de a purta pelin la brâu în vederea protecţiei împotriva frigurilor, a epidemiilor[31] etc.

Tăcerea este un mijloc eficace de protecţie. Este cunoscută interdicţia de a vorbi a celor care pleacă la drum, dimineaţa, pentru a îndeplini misiuni cu funcţie sacră, de exemplu, grupul tinerilor care pleacă să doboare bradul de înmormântare al unui tânăr sau interdicţia de a răspunde noaptea la primele două chemări[32].

Concluzia care se impune din asocierile evocate, al căror nume ar poate fi lesne mărit, este convergenţa practicilor de eliberare de sub influenţa Fetei Pădurii, cu riturile de protecţie atestate într-o multitudine de obiceiuri tradiţionale. Aceeaşi observaţie poate fi făcută şi în ceea ce priveşte obiectele magice folosite. Legendele literare despre Fata Pădurii se comportă în multe privinţe asemeni textelor rituale; ele conţin descripţia ritului şi dau informaţii asupra gradului de eficacitate al practicilor apotropiace.

Este probabil că ritul de eliberare de sub influenţa demonului feminin trebuie pus în legătură cu interdicţia femeilor – în spaţiul în care legendele sunt considerate texte sacre, care comunică adevăruri general acceptate – de a pătrunde în incinta stânei. Prezenţa femeii la stână poate avea consecinţe grave: stricarea laptelui oilor, risipirea turmei, îmbolnăvirea ciobanilor. Dacă acceptăm această interpretare, admitem că legendele reiau în planul mitului tema interdicţiei contactului sexual în spaţiul păşunsatului în răstimpul cât oile vărează la munte. În legătură cu statutul special, pur, al ciobanilor, folcloriştii au făcut numeroase observaţii. Interdicţia de care vorbim a funcţionat până de curând în mediul păstoresc din nordul Transilvaniei. Este probabil că ea a fost atât de riguroasă în trecut, încât a permis transferul din planul realului în planul mitului, legiferând-o sub forma opoziţiei dintre păcurar şi Fata Pădurii, fiinţa supranaturală cea mai prestigioasă din zonă. Egal de interesantă şi deplin posibilă este interpretarea conflictului dintre cioban şi demonul feminin drept un vestigiu al unui rit de iniţiere în profesiunea de păstor. Aflat în izolare, singur şi departe de sat, tânărul care aspiră

să devină păstor trece prin încercări grele, dar la capătul lor el dobândeşte dreptul să se mişte liber în spaţiul natural şi stăpâneşte taina plantelor de leac.

Prezentând această comunicare în cadrul Seminarului bienal al filmului etnografic şi folcloric, ne-am propus un scop dublu: să întrebăm specialiştii în domeniu dacă, şi în ce măsură, filmul etnografic şi folcloric poate surprinde pe peliculă fenomene care aparţin domeniului mitologiei, şi, de asemeni, să sugerăm creatorilor de film posibilitatea unor pelicule consacrate obiectelor magice, aşa cum apar ele în obieciurile tradiţionale.

NOTE

* Comunicare prezentată la Al V-lea Seminar bienal al filmului etnografic şi folcloric, Timişoara, 1978.

[1] Emil Petrovici, *Op. cit.*, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, An. III, Bucureşti, 1935, p. 139, nr. 153, Şopotul Nou, Caraş-Severin.

[2] A.I.E.F. (Arhiva Institutului de etnografie şi folclor), Mg. 2009f, "Ciobanii şi Fata Pădurii", Inf. Tupiţă Gheorghe "iunior", 40 a., Crăceşti, Maramureş, 19 septembrie 1961, Culeg. Ov. Bîrlea.

[3] A.I.E.F., Mg. 2075e, "Cu Fata Pădurii", Inf. Puţ Petru, 77 a., Deseşti, Maramureş, 27 septembrie 1961, Culeg. Ov. Bîrlea.

[4] A.I.E.F., Mg. 4105 Im, "Păcuraru şi Fata Pădurii", Inf. Demian Năstafă, 66 a., Sârbi, Maramureş, 23 iulie 1971, Culeg. M. Murărescu.

[5] A.I.E.F., Mg. 4556 IIb, "Cu ciobanii şi Fata Pădurii", Inf. Ivanciuc Rodica, 34 a., Bârsava, Maramureş, 1 aprilie 1974, Culeg. C. Bărbulescu.

[6] A.I.E.F., Inf. 31.100 Ib, "Fata Pădurii", Inf. Pop Lupu, 84 a., Deseşti, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[7] A.I.E.F., Inf. 31.100 In, "Fata Pădurii", Inf. Dragoş Ioana, 52 a., Deseşti, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[8] A.I.E.F., Inf. 31.100 Io, "Fata Pădurii", Inf. Puţ Eudochia, 37 a., Deseşti, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[9] A.I.E.F., Inf. 31.100 Iu, "Fata Pădurii", Inf. Rus Floarea, 60 a., Leordina, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[10] A.F.L.R. (Arhiva fonogramică a limbii române), Mg. 261 r/13, "Fata Pădurii

(Ileana Pădurii", Inf. Timiş Mărie, 66 a., Poiana Borşa, Maramureş, 28 septembrie 1971, Culeg. M. Vulpe şi colectiv.

[11] A.I.E.F., Inf. 31.100 Iw, "Fata Pădurii", Inf. Hotea Maria, 82 a., Hărniceşti, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[12] A.I.E.F., Inf. 31.100 Iff, "Fata Pădurii", Inf. Ursan Vasile, 38 a., Mara, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[13] A.F.– Fondul Muşlea (Arhiva de folclor – Fondul Muşlea), Inf. 1254, ***, Inf. Mihalcea Ion, 76 a., Ieud, Maramureş, 1946, Culeg. T. Morariu.

[14] A.I.E.F., Mg. 3961 Iib, "Cu fişoru lui Gabor (Fata Pădurii)", Inf. Iugan Ioana, 72 a., Şanţ, Bistriţa-Năsăud, 27 septembrie 1970, Culeg. C. Bărbulescu.

[15] A.I.E.F., Inf. 31.100 Io, "Fata Pădurii", Inf. Puţ Eudochia, 37 a., Deseşti, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[16] A.I.E.F., Mg. 4566 Ik-IIa, "Fata Pădurii care s-a îndrăgostit de Vasile a lui Spiridon", Inf. Toporan Grigore, 37 a., Breb, Maramureş, 17 decembrie 1971, Culeg. C. Eretescu.

[17] A.I.E.F., Inf. 31.100 Ir, "Ptiatra din Tisă", Inf. Pop Ion, 68 a., Deseşti, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[18] A.I.E.F., Inf. 31.100 Iu, "Fata Pădurii", Inf. Rus Floarea, 60 a., Leordina, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[19] A.I.E.F., Inf. 31.100 Ir, "Ptiatra din Tisă", Inf. Pop Ion, 68 a., Deseşti, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[20] A.I.E.F., Inf. 31.100 Iu, "Fata Pădurii", Inf. Rus Floarea, 60 a., Leordina, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[21] A.F.L.R., Mg. 252 IIvb, "Fata Pădurii", Inf. Ştef Anuţă, 39 a., Giuleşti, Maramureş, septembrie 1971, M. Vulpe şi colectiv.

[22] Ioan Niţiu, "Amintiri din copilărie. Despre fat'a pădurei, strigoi, năluci ş.a." în *Cărţile sateanului romanu*, Gherla-Sibiu-Dej-Braşov, 7(1882), ***, p. 47-49, Năsăud, Bistriţa-Năsăud.

[23] Ion Muşlea, "Cercetări folclorice în Ţara Oaşului", în *Anuarul Arhivei de Folclor*, An. I, Cluj, 1932, ***, p. 219 (nr. CCCXXV, Inf. Pinta Vasile, 54 a., Bixad, Satu Mare, Culeg. I. Muşlea.

[24] A.I.E.F., Mg. 2009 f, "Ciobanii şi Fata Pădurii", Inf. Tupiţă Gheorghe "iunior", 40 a., Mara, Maramureş, 19 noiembrie 1961, Culeg. Ovidiu Bârlea.

[25] A.I.E.F., Inf. 31.100 Io, "Fata Pădurii", Inf. Puţ Eudochia, 37 a., Deseşti, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[26] A.I.E.F., Inf. 31.100 Ir, "Ptiatra din Tisă", Inf. Pop Ion, 68 a., Deseşti, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[27] A.I.E.F., Inf. 31.100 Iţ, "Fata Pădurii", Inf. Rus Floarea, 60 a., Leordina, Maramureş, 1972-1973, Culeg. P. Fet.

[28] A.S.E.F.C. (Arhiva Sectorului de etnografie şi folclor – Cluj-Napoca), Mg. 2271 IIy, "Fata Pădurii trăia cu un fecior", Inf. Boţofan Petrişe, 69 a., Pria, Sălaj, 22 martie 1975, Culeg. I. Cuceu.

[29] I-Aurel Candrea, *Folklorul medical român comparat.* Privire generală. Medicina magică, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, p. 185.
[30] I.-Aurel Candrea, *Op. cit.*, p. 150.
[31] *Idem*, p. 249.
[32] *Ibidem*, p. 175.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Balada "Fata Pădurii"

În fondul Arhivei Institutului de etnografie şi folclor "Constantin Brăiloiu" (AIEF) din Bucureşti se află înregistrarea unui cântec epic rămas în afara corpusului tipologiei baladelor. Este vorba de "Fata Pădurii", o baladă culeasă la 27 iunie 1958 de C. Prichici (1911-1977) şi F. Georgescu (1923-1983), informatoare fiind Victoria Darvai, de 31 de ani, din satul Văleni, jud. Maramureş. În catalogul AIEF piesa poate fi găsită la Mg. 1428b. Nu cunoaştem împrejurările în care a fost cules cântecul epic şi nu ştim care erau ocaziile în care era el interpretat, după cum nu ştim mai multe despre informatoare, femeie tânără la data culegerii. Constantin Prichici, la timpul acela cercetător ştiinţific principal la Institutul de folclor, a făcut o notaţie directă a piesei în timpul înregistrării; pe baza documentului sonor, Florin Georgescu a făcut completări şi unele corecturi, dându-i forma finală.

Textul aparţine fondului de balade familiale, aşa cum a fost el definit de Al. I. Amzulescu[1]. În cuprinsul clasei de balade păstoreşti (*V. Păstoreşti*, tipurile 56-69) autorul repertorizează cântecele epice care narează conflictele în care este angrenat grupul profesional al ciobanilor. În chip surprinzător, din vastul repertoriu de balade lipseşte această culegere. Autorul include un text (tip. 64, *Păcurarul şi fata-pădurei*") care cuprinde lamentaţia unui cioban care s-a iubit, fără să fi ştiut, un an întreg cu Fata Pădurii. Când şi-a dat, în sfârşit, seama cine este iubita lui, o cheamă la cununie, dar este respins. Cântecul a fost cules de la I. Codrea, tot din Maramureş, în satul Vad în 1922 şi a fost publicat de Tache Papahagi[2].

Conţinutul baladei despre care vorbim este, în rezumat următorul: Fata Pădurii locuieşte *în mnijlocu prelucii* într-o colibă fermecată, invizibilă ziua, se piaptănă, se oglindeşte în apa din izvor, horeşte şi seara se apropie de stână, îi apucă pe păcurari, îi sărută pe rând, după care îi aruncă pe foc şi-i omoară. Toderaş, un cioban tânăr, o vede şi îşi dă seama că aceasta este Fata Pădurii. Feciorul se întoarce

la stână, aşteaptă să se lase noaptea, iese afară şi, când vede că Fata Pădurii se apropie de el, se preface adormit, dar sare în picioare în clipa în care demonul feminin se află lângă el, o imobilizează şi, cu ajutorul celorlalţi păcurari, o aruncă într-o prăpastie. Alungarea ei este însoţită de vânturi şi furtună. Din acel moment Fata Pădurii a încetat să mai cheme feciorii, asupra cărora nu mai are puteri magice.

Nu este nici o îndoială că "Păcurarul şi fata-pădurei" culeasă de Tache Papahagi este diferită de "Fata Pădurii" din culegerea lui Prichici-Georgescu. Avem de-a face cu un tip narativ distinct, care urmează să fie inclus în clasificarea existentă şi căruia urmează să-i fie alocat un alt număr.

Balada este cunoscută într-o singură variantă. Textul reproduce cu multă fidelitate conţinutul unora dintre legendele mitologice culese. Sunt relativ numeroase naraţiunile în care, într-o formă sau alta, ciobanii agresaţi de Fata Pădurii izbutesc să o prindă şi, în schimbul eliberării, să obţină informaţii legate de funcţia terapeutică a unor plante, sau promisiunea că fiinţa malefică va înceta să mai vină să le tulbure viaţa.

Dată fiind identitatea de conţinut între cântecul epic şi legendă, ne punem întrebarea dacă balada poate fi considerată un echivalent al naraţiunii mitologice. Mitologia este o formă a religiei populare. Fiinţele mitologice sunt prezentate acţionând într-un chip asemănător divinităţii. Omul este dependent de voinţa şi, nu de puţine ori, de capriciile lor, el se supune puterii lor, urmează prescripţiile rituale şi respectă interdicţiile. În felul acesta omul evită contactul cu divinitatea capabilă să-l vatăme sau să-l anihileze. Privite din această perspectivă, legendele mitologice trebuie considerate texte sacre. Ele sunt adevărate. Fiind adevărate, ele trebuie crezute. Spre deosebire de acestea, cântecele epice sunt o specie seculară a literaturii. Scopul lor este să distreze, să fie plăcute celor care le ascultă. Un cântec, fie el epic sau liric, nu are o funcţie rituală. El se poate referi, desigur, la un fapt considerat cândva real, care a fost crezut, dar care a încetat să mai fie astfel. În baladă, Toderaş, tânărul cioban o leagă şi o aruncă în hău pe Fata Pădurii ca şi cum aceasta ar fi un inamic oarecare, un răufăcător de rând. Un asemenea comportament este aberant într-o societate care consideră fiinţa mitologică o entitate atotputernică. Purtătorul unui asemenea mesaj ar fi acuzat de blasfemie. Transferul din sfera mitologiei în cea a literaturii a fost posibil prin desacralizarea fiinţei supranaturale. Ea a încetat să mai fie temută ca divinitate şi a devenit un simplu duşman,

care poate fi răpus prin şiretenie sau forţă.

Pornind de la distincţia formulată mai sus, putem vorbi despre o identitate de conţinut şi o deosebire de funcţie a celor două texte. Legenda mitologică şi balada au un conţinut identic, dar funcţii diferite. Ele sunt forme culturale distincte.

În zona etno-folclorică a Maramureşului Fata Pădurii este o fiinţă mitologică polimorfă şi omniprezentă. Ea a invadat spaţiul altor fiinţe supranaturale şi le-a preluat funcţiile. Acest proces s-a produs în spaţiul legendelor mitologice, dar şi al celorlalte genuri folclorice. Folcloristul P. Bilţiu a inclus în colecţia sa *Făt-Frumos cel Înţelept*[3] două basme în care Fata Pădurii este personaj literar: "Fata Pădurii şi Doca"[4] şi "Fata Pădurii şi ciobanul"[5]; în AIEF se află două versiuni ale basmului Hänsel şi Gretel (A.Th. 327) în care Fata Pădurii este vrăjitoarea care plănuieşte să-i mănânce pe copiii pe care i-a ademenit în casa ei[6]. Acelaşi fenomen a avut loc în sfera legendelor istorice. Vezi în acest sens "Pintea şi Fata Pădurii", "Cum l-a vindecat Pintea pe un om" şi "Pintea în borcutul Săpânţii", apărute în "Memoria Ethnologica"[7], toate trei legende istorice încărcate cu elemente fantastice, aflate în afara tradiţiei mitologice, provenind dintr-o colecţie a lui Titus Bilţiu-Dăncuş. Ocazional, episoade narative aparţinând legendelor mitologice pot fi întâlnite în poveşti. Astfel, în basmul "Cu Petrea Făt-Frumos, şteblă de busuioc, născut la mn'ezul nopţî", din culegerea Ovidiu Bîrlea[8], baba, demon feminin care a ucis doi fraţi ai eroului, coboară din copac şi frige o broască râioasă alături de Făt-Frumos care-şi frige slănina şi loveşte tot timpul slănina flăcăului cu broasca pe care o ţine în mână. Contaminarea unui produs curat cu unul impur duce la confruntare şi la uciderea Mumei Pădurii. Înfruntarea eroului cu Muma Pădurii (Schullerus, nr. 304) apare şi ca legendă mitologică de sine stătătoare, în acest caz conflictul fiind între Fata Pădurii şi un cioban. Balada "Fata Pădurii" este un alt caz de expansiune a mitologiei în literatură. Trecerea a fost posibilă prin pierderea funcţiei rituale.

Un proces de pierdere a funcţiei rituale afectează în bună măsură şi legendele mitologice. Nu sunt puţine cazurile în care naratorii tind să trateze textele mitologice ca simple povestiri. Relaţia cu adevărul este totuşi menţinută prin referinţa frecventă la o persoană apropiată, prieten, rudă sau cunoscut, care a căzut victimă fiinţei supranaturale.

Este greu de spus când a fost creată balada despre Fata Pădurii.

Ea are o formă închegată care trădează, prin încorporarea în tiparele retorice ale genului, o circulație de durată. Balada are de asemeni o dimensiune relativ mare, de 136 de versuri.

Textul pe care îl publicăm mai jos, urmează transcrierea făcută la data înregistrării. Pentru a simplifica notația, am renunțat la dubla palatalizare folosită de culegători. Am unificat de asemeni scrierea unor cuvinte (de ex. *fata pădurii> Fata Pădurii*) și am adoptat tacit ortografia actuală.

În vârvuțu Măgurii,
În mnijlocu prelucii,
Șade Fata Pădurii.
Ș-acole unde șade
O colibă că-ș ave
Și coliba o vrăjă
De dzua nu să vide,
Numa noaptia străluceă
La lumnina stelelor,
La focu surcelelor.
Când păru și-l tieptâna,
În oglindă să uita,
În oglinda de izvor
Ș-începiă-a hori cu dor:
—Numa-n lume de n-ar si
Leuștean și odolean,
Am fura coconi di-un an;
Leuștean și rostopască -
Tătă lumea-ar fi a noastă.
Și horie cu-atâta foc
De opre izvoru-n loc,
Păcurari pă lângă foc
Din frământatu brândzî,
Din făcutu jântiții
Cu-atâta jăle doine(a)
Mintenaș îi adurne.
Cătilin s-aproptie
De staulu oilor,
Vatra păcurarilor
Și pă jar îi arunca,
Pă-alți-n brață-i lua
Și atâta-i săruta,
Până când îi omora.
Înt-o sar' on fecioraș
Cu numele Toderaș,
Ce făcea la vatră caș,
Cum șade lângă izvor
L-adăpatu oilor,
Numa, mări, că-ș vide
Și otilor nu-ș crede,
Fată mândră despletită,
Cu cosâța aurită,
Cu tieptân de lemn de brad
Ie să tieptâna pă cap.
El în loc că să opre
Mâna streșină-ș pune,
Iară fata-l celuié
Cu păr lung și despletit,
Cu râs hireș, cu vorbit.
Toderaș mintien să gândi
Asta-i Fata Pădurii
Ceă ci-omoară feciorii!
Oile că-ș aduna,
La stână să înturna
Unde-ortacii-l aștepta
Cu jântiță și cu brândză,
Cu doinit mândru din frundză.
Lângă foc el s-aședza
Nu grăié și nu mânca,
Cu foc mare aștiepta
Să înciap-a însăra.
Păcurarii că-l videu

Şî pă el îl întrebau:
—Spune-ne, măi Toderel,
Ce stai tu supărăţăl
Ori ţî-i dor de djoc din sat
Ori ţî-i vremea de-nsurat.
El sta numa ş-asculta
Şî nemnic nu cuvânta.
După ciă s-o înnoptat
Păcurarii s-o culcat,
Fecioru ceăl frumuşel
Cu numele Toderel
Cum sta treaz şî nu durnie
Numa, mări, c-audză
Horea mândr-a codrului
De-a lungu izvorului
Nu ştie de-i glas de om
Ori de-i pasăre din pom.
Şî glasu ceă s-audză
Tăt mai mult s-aproptie.
On somn mare-l dobora,
Da' bătut el nu se da.
Ş-o-nceput a şuiera
De tăt codru răsuna.
La marginea ţarcului,
În mnijlocu focului,
Mândra fată că şădé,
Cu glas cătilin horé.
Toderel să prefăceă
Că somn greu îl doboră.
Iară fata ceă faceă?
De fecior s-aproptiă.
Când era la vreo tri paşi,
Toader, mândru fecioraş
Drept în pticioare-a sărit,
Ca on fulgeăr o oprit.
Păcurarii s-o trezât.
Ceăl mai bătrân păcurari
O scos din jăb din keptari,
Leuştian şî rostopască,
Vraja s-o tămăduiască.
Fata să zbăté, sbiera,
Pă Toderaş îl ruga:
—Toderaş di la mniori
Ceă păştei turma-ntre flori
Ş-o-adăpai la izvor,
Lasă-mă să-mi văd coconu
Că-n veci nu v-oi vrăji somnu!
Pruncuţu mni-i mititiel
Şî l-am lăsat sângurel.
Toderaş nu o credé
Că ştie că ié minţă,
Că-i fată, n-are bărbat,
Nici cocon de legănat.
Apoi mândru Toderel,
Ceăl mai hireş feciorel,
Păcurarii i-o strâgat
Şî pă fată o legat
Şi cu funii o lega[t],
Di p-o stânc-o aruncat.
Înt-o prăpastie mare
Care-n veci n-are gătare
Şî-n vreme ce ié ptica
Codru-o prins a răsuna
Vântu-a-nceăput a sufla,
Iarba verde-a ponosa
Cum o ponosă coasa
Când în muntie îi furtună
Şî pă ceri nu iesă lună.
În vârvuţu cel de brad
Ceă-i ca muntele de nalt
Iesă Fata Pădurii
Şî înceăpe a hori.
Nu să mai tiem feciorii
Ié nu mai poate vrăji.

Atrăgând atenţia asupra acestui cântec epic, ne întrebăm dacă, după aproape o jumătate de secol de la culegere, mai pot fi identificate în Maramureş şi alte versiuni ale tipului narativ.

NOTE

[1] *Balade familiale.* Tipologie şi corpus de texte, Editura Academiei, Bucureşti, 1983.

[2] *Graiul şi folklorul Maramureşului*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1925, Academia Română, "Din viaţa poporului român", XXXIII, p. 109.

[3] Editura Gutinul, Baia Mare, 1994.

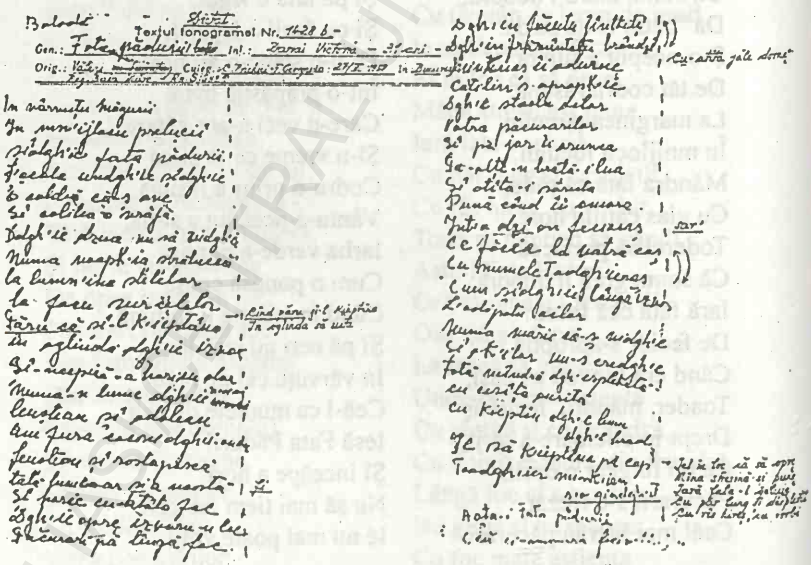
[4] p. 283-286.

[5] p. 286-288.

[6] Mg. 4736 Ib ři 4623 IIb.

[7] Centrul Creaţiei Populare Maramureş, Baia Mare, an. III, nr. 6-7, ianuarie-iunie 2003, p. 756-757 ("Pintea şi Fata Pădurii"), 757-758 ("Cum l-a vindecat Pintea pe un om"), 758-759 (("Pintea în borcutul Săpânţii").

[8] *Antologie de proză populară epică,* E.P.L., Bucureşti, 1966, vol. I, p. 277.



Horia merge de drăguț
Despre funcția cântecului de dragoste*

Despre ocaziile în care sunt interpretate cântecele populare de dragoste folcloriștii dețin informații variate și de indubitabilă valoare. *Monografia folclorică Muscel*[1], una din lucrările de bază consacrate acestui gen al liricii orale a prilejuit pentru prima dată la noi o analiză temeinică a aspectelor celor mai diferite legate de viața, dinamica, interpreții, circumstanțele etc. ale cântecului popular românesc. Un număr de informații provin din alte surse, cele mai multe oferite de cântăreții înșiși sau de cei care le-au cules textele. Ele acoperă cea mai mare parte a spațiului geografic și dau seama de mentalitatea mai multor generații. Observațiile sunt unitare în a afirma că lirica de dragoste nu cunoaște ocazii anume, unice, în care poate fi produsă, așa cum se întâmplă cu alte specii folclorice. Referindu-se la prilejurile în care se cântă doina "de codru" musceleană, Al. I. Amzulescu[2] crede că aceasta *își găsea locul în cele mai diferite ocazii, atât la petrecere cât și la muncă, în cadrul domestic intim, dar și în afara gospodăriei. Considerând totalul informațiilor culese, s-ar părea chiar că majoritatea mărturiilor înclină către cântarea cu precădere la prilejuri de munci de tot felul, prilejurile de petrecere fiind totuși accidentale, ceea ce este foarte firesc*[3]. Informația privitoare la doină se aplică întrutorul și cântecului de dragoste propriu-zis. Execuția lui este liberă de orice constrângeri; se poate cânta de dragoste *oricând, oriunde, oricât, de către oricine, orice text* (care aparține acestei tematici), *oricum* (se înțelege cât mai frumos cu putință). Anumite activități productive (munca la câmp, la pădure etc.), petrecerile de grup (șezătoarea, claca, nunta etc.), simple întâlniri între tinere de aceeași vârstă sunt ocazii dintre cele mai favorabile pentru producerea unor astfel de cântece.

O discuție despre funcția cântecului de dragoste poate apela cu folos la mărturiile deținătorilor repertoriului despre rostul cântatului, atitudinea cântărețului față de actul dezvăluirii stării sale de spirit,

moment de confesiune publică, mobilurile interioare care le declanşează, efectul pe care îl produce asupra propriei sale persoane, dar şi asupra celor care ascultă. Ele au avantajul că prezintă într-o formă cristalizată opinia colectivă asupra ocaziilor şi semnificaţiile actului. Nu este surprinzător că textele populare susţin concluziile folcloriştilor, din moment ce majoritatea proveneau ei înşişi din mediu ţărănesc şi aparţineau cultural grupului în care se formaseră. Unele din ele ilustrează pe deplin punctul de vedere al purtătorilor acestui fond liric:

Cui nu i-s dragi horile
Bată-l sărbătorile,
Că pe mine nu m-or bate,
Că horesc şi zi şi noapte,
Şi-oi hori până la moarte,
Să-mi horesc horile toate[4].

Funcţia de *katharsis*[5] a cântecului este pusă în evidenţă:

Cine-o făcut horile
Avă ochi ca murile
Şi faţa ca răzile,
Ca răzile dimineaţa,
Hie-i drag' a lui vieaţă
Că este omuţ năcăjât,
Cu hore s-o destulit;
Că şî eu mni-am fo' supărat,
Cu hore m-am stâmpărat[6].

De asemeni

Cine are vers şi cântă
Îi pare ziua mai scurtă;
Cine are vers duios
Pare-i traiu mai frumos[7].

Se poate hori oricât. Cântatul este o formă de meditaţie asupra vieţii; cel care dă glas emoţiilor pe care le încearcă, se purifică, sau alină frământările interioare:

Cu cât şuier şi horesc
Cu-atâta mă-ndestulesc.
Numa eu de n-aş hori,
O-aş muri, o-aş nebuni,
O de mine-ar hi ce-ar hi[8];

Precum şi larg-răspânditul acum

Cu cât cânt atâta sânt,
Şi-mi mai trece di-un urât,
De câte-am tras pe pământ;
Cu cât cânt, cu-atâta las,
Şi-mi mai trece de necaz
Şi-n lume de câte-am tras[9].

Libertatea de a cânta oricând şi oriunde este însoţită de un set de restricţii dictate de datină şi bună cuviinţă, factori puternici de presiune într-o comunitate tradiţională. Este de la sine înţeles că un cântec de dragoste nu-şi găseşte locul în cuprinsul unui ceremonial de înmormântare, indiferent de vârsta celui decedat sau de preferinţa lui pentru asemenea piese. Este, de asemeni, împotriva comportamentului acceptat de grupul social ca o fată să cânte, singură fiind, după o anumită oră, seara, în afara casei; poate fi considerată dovadă de excentricitate ca o fată să cânte, ziua chiar, mergând pe uliţele satului. Cu o generaţie în urmă trăia în satul Breb un tânăr cu o voce frumoasă care obişnuia să se întoarcă noaptea de la lucru cântând cu voce tare pe drum. Lucrul era cunoscut de toţi, traseul pe care îl străbătea era urmărit atent, se ştia cu precizie unde anume se oprea uneori, iar a doua zi textul pieselor pe care le cântase prilejuia o discuţie pe tema stării sufleteşti care îl stăpânise. Faptul că era bărbat, de asemeni, tânăr, făcea ca un asemenea comportament, deşi, ieşit din comun, să fie acceptat. Cântecul ţine de urât, este un însoţitor pe timp de noapte. Situaţia nu este aceeaşi în cazul fetelor. Normele de reprezentare ale individului în faţa colectivităţii ar fi violate în eventualitatea încălcării vreuneia din restricţiile menţionate. Acestora li se adaugă altele.

Este adevărat că oricine are libertatea de a interpreta cântece de dragoste, dar şi această libertate cunoaşte restricţii legate de vârstă şi sex. Ele sunt cunoscute şi acceptate. Există o vârstă optimă a colportajului

cântecului de dragoste: cea a adolescenței, anii premergători căsătoriei și un timp posterior acesteia. În această primă etapă a vieții, dominată de aspirații și marcată de inexperiență în relațiile sociale nu-și află locul repertoriul de cântece de jale.

Cine nu-i mâncat de răle
Nu horească hori cu jăle;
Lasă-mă să horesc eu
Că focu-s mâncată rău[10].

Perioada se încheie îndeobște odată cu nașterea primului copil, atunci când tânăra se confruntă pentru întâia oară cu greutățile, care tind să precumpănească, să-i schimbe mentalul și, odată cu el, repertoriul liric. Căsătoria, moment esențial în viața unei fete, este pregătită cu mult timp înainte. Familiarizarea cu textele liricii de dragoste este, în bună măsură, un factor de inițiere. Însușindu-și repertoriul, tânăra descoperă temporalitatea sentimentului de iubire, fragilitatea și fluiditatea relațiilor bărbat/femeie, suferința cu care este asociată pierderea celui drag, atitudinea cea mai potrivită pe care trebuie să o adopte în diverse împrejurări, un domeniu vast și complex de existența căruia nu avusese știință până atunci. Ea știe că într-un viitor previzibil se va confrunta cu această nouă realitate; decizia pe care o va lua depinde în bună măsură de experiența anterioară conservată în fondul de texte ce-i stă la dispoziție. Repertoriul local de lirică devine astfel un sistem de cunoștințe. El conține informații etice și sociale, de comportament și decizie al generațiilor anterioare.

S-a vorbit adeseori despre caracterul contradictoriu al textelor poetice de dragoste, faptul că deschid posibilități de interpretare în orice sens, că nu stabilesc modele comportamentale-standard, bune de folosit în toate împrejurările în care viața are să-i pună pe tineri. Asemenea observații ignoră de obicei complexitatea relațiilor care se înfiripă între tineri, varietatea competițiilor și conflictelor în care sunt angrenați, deosebirile temperamentale dintre ei, situațiile adeseori cu totul noi în care se află partenerii, neconsemnate de experiența anterioară. Nu de puține ori ambiguitatea textelor lirice este uneori a cercetătorului fenomenului popular, mai mult decât a purtătorului de repertoriu. Folcloriștii însumează într-un fond nediferențiat variante ale unor texte care provin din zone geografice și perioade istorice

diferite, de la informatori care aparţin la diverse generaţii, fiecare dintre ele cu propriul ei set de norme şi reguli de conduită. Punctul de vedere de la care se porneşte este că atitudinea creatorilor şi purtătorilor de cântece în faţa existenţei rămâne aceeaşi de-a lungul anilor. Premisă falsă, fiindcă reacţiile la evenimentele cu care se confruntă fiecare generaţie, ca şi mentalitatea, şi conceptele etice cunosc schimbări. Deosebiri de mentalitate pot fi constatate între tinerii din diferite zone ale ţării şi, nu de puţine ori chiar în cuprinsul aceleaşi generaţii. Cele mai evidente deosebiri sunt vizibile comparând fondul de texte lirice al unor generaţii succesive care au trăit în acelaşi spaţiu cultural. Cântece de dragoste extrem de populare şi apreciate cu o singură generaţie în urmă sunt adesori abandonate pentru că dau glas unor emoţii sau prezintă relaţii care nu mai trezesc ecou în rândul generaţiei următoare. Apar, în schimb, şi capătă vizibilitate piese muzicale noi. Se poate vorbi despre cântece populare aflate la modă, cu texte care ajung să fie cunoscute mai tuturor celor de aceeaşi vârstă. Radioul, televiziunea, şcoala, căminul cultural au jucat şi, într-o oarecare măsură, continue să joace un rol în promovarea lor. Desigur, uitarea, abandonul nu afectează întregul fond liric. Rezultatul în planul repertoriului este apariţia unor deosebiri, uneori nesemnificative, alterori profunde între textele cele mai îndrăgite de o generaţie în raport cu alta. Mobilitatea este o trăsătură importantă a cântecelor cu tematică de dragoste. Un studiu comparativ al celor mai frecvent cântate texte de dragoste al generaţiei aflate la vârsta căsătoriei cu repertoriul în circulaţie al generaţiei celei mai vârstnice aflătoare în sat ar da măsura transformărilor care au loc în cuprinsul speciei. Din păcate, adeseori nu se ţine seama de factorii care acţionează la nivelul comunităţii sociale şi-i afectează mentalitatea. În lipsa lor, cercetătorul care studiază fondul de texte cules de-a lungul timpului pe arii geografice largi poate rămâne cu impresia că normele etice pe care le pune în evidenţă sunt difuze, sensurile polivalente, încât orice reacţie este posibilă sau plauzibilă. Că oricând poate fi produs un text care să prezinte o situaţie individuală, o excepţie. De unde sentimentul că orice afirmaţie este, în acest domeniu, posibilă. Multe din confuziile şi contradicţiile semnalate şi-ar pierde obiectul în cazul în care judecăţile de valoare ar fi formulate pornindu-se de la repertoriul activ al unei generaţii într-o colectivitate bine delimitată. Vor rămâne, firește, un număr de ambiguităţi, soluţii diverse la aceeaşi problemă, care rezultă din complexitatea sentimentului de dragoste şi a naturii umane; ele nu ar

impieta însă asupra coerenței de ansamblu a repertoriului. Însuși termenul "generație" impune anume precizări. Ea nu este definită atât de suma indivizilor care trăiesc în colectivitatea umană într-o perioadă circumscrisă, cât de personalitatea liderilor colportori de cultură, cei care determină preferințele grupului. În ce privește cântecele de dragoste, cel mai adesea este vorba despre o tânără cu personalitate puternică sau un grup de fete, care ocupă în sat poziția privilegiată a unei/unor bune purtătoare de folclor. În jurul lor gravitează vasta majoritate a celorlalți indivizi. Conștient sau nu, ei trăiesc sub influența unei persoane sau a unui grup restrâns. Ei poartă mai departe opțiunile operate de lideri și preiau mentalitatea lor. Preferințele mereu diferite ale liderilor de grup explică de ce cântecul de dragoste cunoaște o dinamică diferită de a altor categorii ale liricii, de ce uneori un cântec de patru-cinci ani este apreciat ca fiind vechi, de demult, perimat[11].

Așa cum am menționat deja, cântecul de dragoste își trăiește deplin viața prin tinerele aflate în răstimpul care precede căsătoria. Interpretarea unor astfel de cântece de către copii este apreciată pozitiv dintr-o perspectivă estetică sau didactică, drept o autoinstruire precoce într-un domeniu de folosință îndepărtată. Mai greu de precizat este momentul în care femeia căsătorită abandonează repertoriul liricii de dragoste. Desigur, personalitatea cântăreței joacă rolul principal. Oricum, însă, spațiul în care cântă se restrânge la perimetrul casei, iar numărul ocaziilor devine și el sensibil mai mic. Interpretarea unui cântec de acest gen de către o femeie de 50 de ani ține de acum de domeniul excepției sau al unor stări psihice ieșite din comun.

Cântecul de dragoste este o posesiune spirituală a fetelor, mai mult decât a feciorilor sau bărbaților. Interpretarea lor de către tineri este un fenomen de dată recentă. Procesul a avut loc probabil sub influența dublă a radioului-televiziunii și a lăutarilor. Transferul nu a fost dificil, dat fiind că alte categorii ale cântecului liric erau executate prin tradiție exclusiv sau mai ales de bărbați: cântecele de cătănie, cântecele sau doinele "de codru" cu tematică haiducească[12]. Strigăturile la joc, al căror text poate fi deopotrivă scandat și cântat a facilitat și el transferul în repertoriul bărbaților.

Interpretarea cântecului de dragoste este o manifestare estetică aparent gratuită, dar nu lipsită de finalitate. *Horia merge de mândruț*[13], precizează un cântec popular, referindu-se la rațiunea de a fi a cântecului de dragoste[14]. Cea care îl zice oferă potențialilor parteneri din perimetrul

de audibilitate informații privitoare la disponibilitatea ei psihică. Prin cântec ea se expune satului și își face cunoscută situația. Mesajul urmează doar să fie recepționat de cei în care un astfel de text produce ecou. Dar mesajul este adresat în egală măsură întregii colectivități, care ia cunoștință pe această cale de modificările care au survenit în existența unui membru al ei. Din versurile cântecului, dar și din maniera de zicere se poate afla că tânăra este singură, că și-a părăsit iubitul sau a fost părăsită, că este deschisă unei relații de iubire nouă:

Cine-aude-a mea guriță,
Poate știi că n-am bădiță.
Poate știi de pe cântat
C-am avut și l-am lăsat[15];

sau dimpotrivă:

Cine-aude gura mea,
Poate știi, poate vedea
Că mă duc de pe-aicea,
Că m-a lăsat bădița.
Poate știi de pe cântat
C-am avut și m-a lăsat.
Poate știi de pe iubit
Că badea m-a părăsit[16].

Spre deosebire de fată, care-și semnalează prin cântec natura relațiilor cu iubitul, flăcăul transmite mesaje cu un conținut similar nu horind, ci fluierând, ori strigând la horă:

Pe ce coastă cu holbură,
Șueră mândru din gură
Și-l cunosc pe șuerat
Că i-i gându de-nsurat
Și pe mine de lăsat[17].

Șueratul mândrului este cunoscut, el este identificat după sunetele pe care le scoate, iar mesajul lui citit. Așa cum trecerea lui pe uliță este notificată de către parteneră cu interes sau indiferență:

Când eram mai tânăr prunc,
Aveam glas ca şi la cuc
Şi îmbletă ca la lup.
Ieşeam sara pe uliţă
Tăt horind şi şuerând
Câte mândre m-auzea,
Focu-n vatră-l aprindea,
La ferestră sus sărei.
Ia de când am bătrânit,
Ieşeai sara pă uliţă
Tăt horind şi şuerând.
Câte mândre m-audzăi,
Focu-n vatră-l învălei.
Fereştile le-ntindei[18].

Maniera de interpretare furnizează şi ea informaţii care pot fi decodate, aşa cum apare într-un text cules de T. Papahagi:

Frundză verde de şălată,
Mândră-i hora legănată
La copila supărată
Care-i de drăguţ lăsată,
Pă cum îs una şî eu,
Lăsată de mândru mneu;
Pă cum îs şi eu una
Lăsată de bădiţa[19].

Cântecul are menirea de a atrage, de a ademeni un partener. Fata care nu are voce apare handicapată, incapabilă să-şi formuleze disponibilităţile erotice şi, deci, în imposibilitate să-şi găsească un iubit:

Numai eu de-aş şti hori,
Pe mândru l-aş nebuni
Cu gura şi cu ochii;
Numai eu de-aş şti cânta,
Pe mândru l-aş înşela
Cu ochii şi cu gura[20];

şi:

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cine trece pe cărare
Stă şi-ascultă cu mirare:
Stă şi-ascultă gura mea,
Şti că doru mă păzea[21].

Acest tip de mesaje-semnal transmise prin intermediul cântecului prezintă un dublu avantaj: ele poate fi retrase în eventualitatea unui răspuns pozitiv venit din partea unui bărbat nedorit, argumentul puternic fiind acela că nu există vreo concordanţă între versurile spuse şi propria ei viaţă; pe de altă parte, un răspuns pozitiv venit din partea unui partener agreat oferă un punct de plecare în explorarea unor posibile zone noi de interes comun. Interpretarea cântecelor de dragoste la câmp facilitează întâlniri "accidentale", pe teren neutru, cu parteneri care nu riscă umilinţe în eventualitatea unui refuz în prezenţa altora.

Transmiterea unor informaţii privind propria persoană prin mijlocirea cântecului este un procedeu folosit intens în lirica populară. El are meritul simplităţii şi eficienţei. Viaţa intimă a fiecărui membru al comunităţii satului este bine cunoscută tuturor. Cântecul nu face decât să exprime prin apel la artă preocupările şi starea psihică a celui care cântă. Procedând astfel, tânăra se mărturiseşte pe sine, dar o face apelând la voalul unor procedee estetice cu valoare generală. În felul acesta ea părăseşte zona propriilor experienţe de viaţă, pentru a se supune normelor de comportament specific mediilor rurale, caracterizate prin sobrietate şi modestie.

O serie întreagă de texte sugerează că mesaje privind starea psihică a unei persoane, disponibilitatea lui de a se angaja într-o relaţie amoroasă poate fi anunţată şi pe alte căi decât prin cântec. Informaţii ample pot fi transmise, spun cântecele prin modul în care acesta merge, spală rufele, vorbeşte etc. Pentru colectivitate şi pentru partenerii virtuali dispersaţi în cuprinsul ei, comportamentul particular, abatarea de la uzanţă conţine semne care constituie indicatori ai statutului intim. Astfel,

Pe omuţu supărat,
Nu triabă tot întrebat,
Se cunoaşte pe umblat.
Pe omuţu cel scârbit,
Nu triabă tot iscodit,
Se cunoaşte pe păşit[22];

precum şi:

Prănicuţ mândru de brad
Pranică-n mijloc de vad,
Se aude peste sat:
Noi cu mândru ne-am lăsat[23];

de asemeni:

Suflă vântu' pe dialuţ
Să-mi fac cununiţa struţ.
C-amu n-am nici on drăguţ.
Poate sufla, poate ba,
Cununa struţ nu oi fa,
Că vine duminica,
Şi m-oi la, şi m-oi schimba,
D-oi mere pe drum în sus,
Din paşi oi păşi răruţ,
Din gur' oi grăi linuţ
Şi mi-oi găsi alt drăguţ[24].

Ca orice altă acţiune umană, cântecul de dragoste îndeplineşte funcţia de a comunica un mesaj poetic, dar, împreună cu el, informaţii adiacente despre persoana care participă la producerea lui. Acestea fiind spuse, nu decurge că un cântec nu poate fi interpretat fără nici un alt motiv decât plăcerea de a da glas unei melodii şi unor versuri frumoase. Lirica de dragoste cântată de copii, cântecele tinerilor sau maturilor în spaţiul domestic în condiţii în care nu sunt ascultaţi probează acest lucru cu prisosinţă. Este de asemeni posibil ca în unele împrejurări interpretul să nu-şi fi conştientizat funcţia cântecului de dragoste sau că aceasta s-a pierdut. Gratuitatea actului artistic al cântatului de dragoste nu anulează funcţia lui *conativă*[25].

NOTE

* Comunicare ţinută la Sighet, Maramureş, în cadrul unui colocviu pe teme folclorice.

[1] Lucrare colectivă elaborată de cercetători ai Institutului de etnografie şi folclor, rămasă mss.

[2] "Doina "de codru" în Muscel", în *Limbă şi Literatură*, Vol. XI, Bucureşti, 1966, p. 465-481.

[3] *Lucr. cit.*, p. 473; Vezi şi p. 474-475.

[4] Ion Pop Reteganul, *Chiuituri de care strigă feciorii în joc.* Adunate din popor de ... şi date poporului , Gherla, Tip. Aurora– A. Tudoran, 1891, II, (com. Reteag, Cluj).

[5] Pentru aplicarea conceptului aristotelian la domeniul cântecului popular, vezi Ovidiu Papadima, *Cu cât cânt atâta sânt.* Antologie a liricii populare, Ediţie îngreijită şi studiu introductiv de..., Bucureşti, E.P.L., 1963, *Introducere*, p. VII.

[6] Tache Papahagi, *Graiul şi folklorul Maramureşului.* Prefaţă. Introducere. Texte. Muzică populară, Bucureşti, 1925, p. 42 (nr. CCIX).

[7] *Folclor poetic*, Vol. I. Volum îngrijit cu note, glosar şi indice de informatori de Pavel Ruxăndoiu, Bucureşti, 1967, Societatea de ştiinţe istorice şi filologice din R.S. România, p. 79 (Orăştie).

[8] Alex. Ţiplea *Poezii populare din Maramureş*, Bucureşti, Analele Academiei Române, Tom. XXVIII, Memoriile Secţiei literare, Din Vieaţa Poporului Român, 1906, p. 95 (nr. 26).

[9] Constantin Zamfir, Victoria Dosios şi Elizabeta Moldoveanu-Nestor, *132 cântece şi jocuri din Năsăud*, Bucureşti, Ed. Muzicală, 1958, p. 126-127.

[10] Tache Papahagi, *Op. cit.*, p. 42 (nr. CCXI).

[11] Al. I. Amzulescu, "Menţiuni despre dinamica procesului de perindare a cântecelor", în *Revista de etnografie şi folclor*, Tom 11, 1966, nr. 4, p. 387-396.

[12] Sugestivă este observaţia lui Al. I. Amzulescu ("Doina "de codru" în Muscel", p. 472) potrivit căruia doina "de codru" haiducească este interpretată mai ales de bărbaţi. Preluarea ei de către femei este o dovadă a decăderii speciei.

[13] I. Bârlea, *Literatură populară din Maramureş*, Bucureeşti, E.P.L., 1968, Vol. II, p. 174 (nr. 68).

[14] Dând totodată informaţii asupra sexului interpretului.

[15] Gh. Cernea, *Floricele din jurul Cohalmului.* Poezii populare din Ardeal, culese de... , Bucureşti, 1929, p. 94, (Mercheaşa-Rupea).

[16] Gh. Cernea, *Op. cit.*, p. 94 (Cuciulata-Rupea).

[17] Pr. I. Bârlea, *Balade, colinde şi bocete din Maramureş*, culese de..., Bucureşti, Casa Şcoalelor, Vol. II, 1924, p. 121 (Berbeşti-Sighet).
[18] Alex. Ţiplea, *Op. cit.*, p. 96 (nr. 32).
[19] Tache Papahagi, *Op, cit.*, p. 17 (nr. LXX).
[20] T. Brediceanu, *170 melodii populare româneşti din Maramureş*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1957, p. 90 (Săliştea- Cehul Silvaniei).
[21] Tache Papahagi, *Op. cit.*, p. 45 (Săpânţa-Sighet).
[22] I. Bârlea, (1968), p. 300 (nr. 200).
[23] Alex. Ţiplea, *Op. cit.*, p. 95 (nr. 26).
[24] I. Bârlea, (1924), Vol. II, p. 141.
[25] Folosim termenul *funcţie conativă* în sensul pe care i-l dă R. Jakobson.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Terminologia sexului în lirica populară românească

Lectura colecţiilor de folclor românesc are gustul mâncărurilor dietetice. Absenţa oricărui termen "vulgar", a oricărei situaţii "indecente", îl îndeamnă pe cititor să se întrebe dacă ţăranul român nu cumva cântă şi dansează atunci când vrea să vorbească. Câteva "trivialităţi" au apărut totuşi în decursul anilor în culegerile de texte folclorice publicate în România. Una dintre ele, inclusă într-o culegere masivă de literatură populară publicată la începutul secolului de Gr. Gr. Tocilescu, avea următorul conţinut:

Mărită-mă, maica mea,
C-a mea-i mare ca ş-a ta;
Şi de-o punem la măsură
A mea-i mai mare la gură.

Textul a fost reprodus după câteva decenii de I. Diaconu pentru a exemplifica modul cum nu trebuie cules folclorul. În plin secol 20 cei mai mulţi exegeţi români ai literaturii orale continuau să se hrănească cu teoria romantică despre cultura populară. Iar teoria excludea dreptul la existenţă a oricărei realităţi contrare preceptelor romantismului, fie ea în faptă, fie în vorbă. Mai îndrăzneţ decât folcloriştii a fost G. Coşbuc, autor el însuşi de articole pe teme de cultură populară. Într-un asemenea material, "Simboluri erotice în creaţiunile poporului român"[1], el prezintă câteva din însemnele de acest tip din lirica noastră – *mărul, cucul, mierla, puiul* –, fiecare cu o semnificaţie distinctă în limbajul liricii tradiţionale. Dacă mărul, asociat cel mai adesea cu sânii, (Aolică, ce văzui,/ Colo-n deal la Călmăţui,/ Fată mare, moş bătrân/ Cerea fetei măr din sân[2]), evocă de asemeni istoria izgonirii din rai a lui Adam şi a Evei, dar şi disputa dintre Venus şi Minerva, cucul şi mierla sunt simboluri ale nestatorniciei în dragoste. *Mierla se crede că e între paserile femei ce e cucul între paserile bărbaţi, că ea se împerechează*

cu mai multe soiuri de păsări ş-şi bate joc de mierloi. Mai ales se iubeşte cu cucul. Mierla e tipul femeii de lume...[3] notează poetul. Dar, lucru încă mai remarcabil, el citează un număr de texte care ar fi nemulţumit pe cei mai mulţi tradiţionalişti. Între ele:

Mierlă, mierliţă,
Pasăre pestriţă,
Curvă de uliţă
Şi de mahala,
Mi-ai rupt inima[4];

dar şi:

Pişc-o, muşc-o pe lelea,
N-aştepta să zică ea;
Nu zice că i-e ruşine,
Dac-o pişti, îi pare bine[5];

sau:

Dragă mi-e lelea bălaie,
Că mă cheamă noaptea-n paie,
Dimineaţa prin mălaie
Şi seara pe după claie[6].

Exemple ca cele citate nu au schimbat lozinca potrivit căreia "obscenităţile nu fac parte din folclor". Ea s-a impus şi s-a consolidat în timp. Acesta este motivul pentru care numărul textelor cu conţinut erotic este cu deosebire mic. Totuşi, asemenea texte există. Ele au început să fie culese mai ales după ultimul război mondial. Tânăra, pe atunci, generaţie de antropologi ai culturii, a nesocotit învăţăturile înaintaşilor şi a lărgit sfera domeniului liricii cu încă un compartiment, deloc neglijabil. Accidental, câteva astfel de texte au fost tipărite. Cele mai multe au rămas însă în manuscrisele culegătorilor sau în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor "Constantin Brăiloiu" (A.I.E.F) din Bucureşti. Cum, personal, am avut curiozitatea să străbat toată lirica populară românească, atât cea publicată, cât şi cea inedită, aflată în arhiva menţionată, am putut alcătui o colecţie cuprinzătoare de materiale literare referitoare la numele genitalelor şi la expresiile care alcătuiesc sfera semantică a verbului *a face dragoste*.

Se cuvine să precizez că această colecţie nu epuizează nici pe departe domeniul "pornografiei" populare. Cântecelor şi strigăturilor folosite în lucrarea de faţă li se adaugă categoria, vastă şi ea, a anecdotelor

cu subiect erotic, precum şi mulţimea de cântece ceremoniale de nuntă (mai ales *Cântecul Găinii*), o bogată literatură de sex, care nu a făcut obiectul investigaţiei noastre. Dacă vom adăuga că toate categoriile folclorice citate sunt încă productive în spaţiul cultural în care circulă şi, deci, supuse procesului de inovare, ne putem da seama de dimensiunile acestei realităţi atât de sistematic ignorate.

A face dragoste

Verbul care denumeşte acţiunea este *a fute* (< lat. *futuere*):

(1) *Fute* fata cum o vezi,
N-o lăsa să-mbătrânească
Că face la *chită* iască;[7]
.....

(2) *Futu*-ţ, lele, *pechecu,*
Sara pă-ntunerecu
Şi cel negru şi cel sur,
Veveriţa ghingă cur;[8]

(3) Asta-i fata, *fut*-o tata,
Ghe nu tata, încă ieu,
Ghe nu ieu, un fra' ghe-a mneu
Că-i mai mare-n *ciocălteu*;[9]

Vezi de asemeni 43, 46;

Un număr de alte verbe, expresii sau locuţiuni verbale pot desemna aceeaşi acţiune. Frecvent, în cazurile în care verbul de bază este substituit printr-un altul, sensul rezultă fie din context, fie prin repetiţie sinonimică, fie prin ascociere cu o expresie verbală utilizată în mod obişnuit în acest scop. Procedeul permite includerea unui mare număr de verbe în sfera semantică a lui *a fute*. Lirica populară oferă exemple convingătoare în acest sens:

a arăta (cuiva) un pui de urs

(4) Haida, mândră, la părâu,
Să-ţ aşchern laibăru mnieu,

Să che pun cu fața-n sus
Să-ț arăt un pui ghe urs.
Tu să numeri stelele,
Eu să dau cu șelele;[10]

a băga puța

(5) .....
Ie mă cheamă să-i descânt,
Să-i descânt de făcătură,
Să-i bag puța-n *crepătură;*[11]

a beli ciocanul (iedul, mielul)

(6) Am să te spun la mama
Că mi-ai spart *panavama;*
Și eu la căpitanu
Că mi-*ai belit ciocanu;*[12]
.....

(7) Mândra cu opregu niegru
Toată noaptea *belia iedu;*[13]

(8) Așa bătrână cum ești
De seară să te gătești
Să-*ți dau mielu să-l belești;*[14]

a cere

(9) Aoleo, Matei, Matei,
Io bolnavă și tu *cei*;
Ieu bolnavă de măsea
Și tu-*mpingi în burta mea;*[15]

a se ciordi

(10) Când ieram și nu iubeam
Undi mă culcam, dormiam;
Dar amu di când iubesc

BCU IASI CENTRALA UNIVERSITARA LIBRARY

Nu po' să mă hodinesc,
Toată noaptea *mă ciordesc;*[16]

a coase (în contextul fată-croitorească)

(11) De la noi a treia casă
O fată-i croitoreasă
Şi tot satu la ea *coasă*
Şi *coasă* săraca fată,
Că *maşina* nu-I stricată;
O vin't flăcăi din alt sat
Şi *maşina* i-a stricat;[17]

a cositori tigaia (Întrucât fierăria, prelucrarea metalelor, cositorirea obiectelor de uz gospodăresc era una din ocupaţiile de bază a ţiganilor, este probabil că acest text provine din folclorul lor. Vezi, de asemeni *a freca (cuiva) tingirea, a sparge (cuiva) tigăiţa, a strânge (cuiva) piuliţa, a şuruba tigaia.)*

(12) M-a trimis coana Aglaia
Ca să-i *şurubez tigaia*
Şi mi-a dat un franc mai mult
Ca s-o *costoresc* pân' la fund;[18]

a da (cu sensul de *a lovi*; cu acelaşi sens în toate celelalte expresii în care apare, exceptând cazul că nu este menţionat altfel)

(13) Stă fata de protopop
Şi se roagă de un *nod:*
–Nodule, să nu dai tare
C-am o *bubă*-ntre picioare;[19]

a da cu puşca în frunte

(14) Mă dusei a hăitui
Pe sub poalele mândrii.
Când' fusei pă la jenunche
Şi văzui *un pui de vulpe*
Şi i-*am dat cu puşca-n frunte;*[20]

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

a da (cuiva) în craci

(15) Pentru-un blidişel de caş
Toată noaptea-mi *dai în craci;*
Pentru un sfârtel de brânză
Toată noaptea-mi *dai în rânză;*[21]

a da (cuiva) în rânză

Vezi mai sus, 15;

a da la odăiţă

(16) – Zgândărig mă cheamă, lele.
– De te cheamă Zgândărici
Vin la ţaţa .....
.....
Bate două ciocănele
Şi *dai* bine *la odăiţă;*[22]

a da (cuiva) pricina (cu sensul de *a dărui; pricina* este folosit cu sensul de element distonant, ceva ce se deosebeşte de rest, ori de tot ce a fost mai înainte)

(17) Lelea albă peste tot
Are-o *pricină*-ntr-un loc;
De mi-*ar da pricina mie*
N-ar mai fi nici o mânie;[23]

a freca

(18) – *Freacă*-mă, bade Ioane.
– Nu te pot freca de foame.
Pune-o barabulă-n foc
Şi te *frec* acuş, pe loc;[24]

a freca (cuiva) tingirea

(19) Ş-ntr-o zi o coconiţă
M-a rugat cu stăruinţă

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Să-i frec şi ei *tingirea*
Că-i prinsese ruginea;[25]

a împinge

(20) Culcat e după horn
Cu picioarele-ntr-o parte
Şi-o dat drumu la *cetate.*
Cetatea s-o deschis
Să trăiască cel ce-o-*mpins;*[26]

a împinge (cuiva) în burtă

Vezi 9;

a se închina la nod

(21) Fata protopopului
Stă în capul podului
Şi *să-nchină nodului.*
Şi la ziuă se jura
Că nu mi l-a belit ea;[27]

a lăsa la gaură

(22) De frumoasă e frumoasă
.....
La gaură nu mă lasă;[28]

a lua în pulă

(23) .....
Scutură-te, bradule,
Ia-mă-n pulă, Radule;[29]

a lua (pe cineva) de craci

(24) .....
Haida *s-o luăm dă craşi*
Să nie facă şi colaşi;[30]

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

a măcina drugi (ştiuleţi de piele)

(25) Hai, leleo, printre vâlcele
S-a făcut *moară* de pele;
Şi ce moară minunată
Macină şi-n pat culcată.
La ea boabe să nu duci,
Că macină numa *drugi,*
Macină ştiuleţi de pele
Toarnă-n coş fără izmene;[31]

a pica în fus

(26) Nu sări, lele,-aşa sus,
Că-*i pchica*-nta tare *fus*
Şi *fusu* o fi de pchiele
Şi te-a vătăma la şele;[32]

a puşca

(27) Mere domn a hiţăi
Pe marginea rochii
Şi-o găsit *vulpea* culcată
Şi-*a puşcat*-o dintr-odată;[33]

a scărmăna, a scărmăna (cuiva) lâna

(28) Na, na, na şi na, na, na,
Lasă-mă să pun mâna
La *lădiţa cu lâna,*
Să mă-nvăţ *a scărmăna;*[34]

(29) M-o chemat lelea Catrina,
Bine-o mai făcut,
Îmi făcea din deal cu mâna
Ca să vin *să*-i *scarmăn lâna;*[35]

a sparge oala (cu sensul de *a desvirgina*)

(30) – Ciufule, mânca-te-ar boala,
La ce-*ai spart* la lelea *oala*?[36]

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

a sparge (cuiva) panavama[37] (cu sensul de *a dezvirgina*)

Vezi 6;

a sparge (cuiva) tigăița

(31) .....
Cân' să plânge coana Mița
Că i *s-a spart tigăița*
Și umbla cu ea prin sat
Ca s-o dea la reparat;[38]

a strânge (cuiva) piulița

(32) Foaie verde fir de prun
În noaptea de Moș Ajun
Mi s-a rupt căruța-n drum
.....
Ș-am să chem fierărița
Să strângă piulița
Piulița de argint;[39]
.....

a șuruba tigaia

Vezi 12;

a se tăia într-un cuțit, cosor

(33) Râureana[40] ce-a pățit?
S-a tăiat într-un cuțit
Și *cuțitu*-i oțelit
S-o tăiat de s-o topit.
Și *cuțitu*-o fost *de piele*
Ș-o intrat până-n prăsele;[41]

(34) La un capăt de ogor
M-am tăiat într-un cosor
Și *cosoru*-a fost tăios
Și m-am tăiat pân-la os;[42]

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

a tălui (pe cineva) cu pistolu, cu sensul de *a ochi*

(35) Ridică, soro, picioru,
Să te tălui cu pistolu;[43]

a trage (pe cineva) de geabău (pe gialău)

(36) – Ce faci, moşule,-n părâu?
– Ia, *trag baba de geabău;*[44]

Regional şi învechit, *gealău* însemnează *rindea*[45]*; a trage pe gealău* are sensul de *a trage la rindea, a lustrui.* Este limpede că informatorul nu a mai cunoscut nici sensul cuvântului, nici al expresiei atunci când a folosit forma *a trage de geabău* care nu poate însemna nimic. Sensul este bine conservat în textul următor:

(37) – Şe faş, moşule,-m parău?
– Ia, *trag* baba *pe gialău.*
– Moşule, mă duc şi ieu.
– Nu te-audă Dumnezeu,
Că să gealuieşte greu,
Că gealău-i spart cu sula
Şî ieu gealuies' cu *pula*;[46]

a tomni airoplan

(38) Hai, mândră, cu mine-n deal,
Să tomnim airoplan;
Airoplan cu patru roate
Numai în genunchi şi-n coate;[47]

a umbla după peşti

(39) Pi la noi pi la Brăteşti
Umblă puţa după peşti,
Haia după raci domneşti;[48]

a umbla după raci domneşti (*rac domnesc*: sintagmă neatestată de *Dicţionarul limbii române)*[49]

Vezi mai sus, 39;

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

a vinde plosca (cu sensul de a face dragoste pe bani)

(40) Leliţa înzurzunată
Cu *plosca* di cur legatî.
Cini, naiba, ti-o ştiut
Că ţî-i *plosca di vândut*;[50]

Textul sugerează un mod de *a face dragoste* neconvenţional. Întâlnim în lirica populară românească un număr de texte care se referă sau fac aluzie la experimente sexuale ieşite din obişnuit (Vezi 80 şi 84). În viaţa lor sexuală, ţăranii cunosc şi practică toate modalităţile de a face dragoste, iar tehnicile netradiţionale, nu sunt percepute ca nişte acte ruşinoase, şi nici anormale. Totuşi, pentru că folclorul nu furnizează decât puţine informaţii pe această temă, presupunem că rafinarea tehnicilor de a face dragoste aparţine mai ales generaţiei mature, în vreme ce colportorii cei mai entuziaşti ai acestui gen de folclor sunt tinerii. De altfel, ocaziile cele mai potrivite de a activa fondul de strigături erotice erau întâlnirile duminicale la hora satului, petreceri cu joc ale tineretului. Cei căsătoriţi nu luau parte la asemenea distracţii decât ocazional şi mai degrabă ca spectatori.

Numele genitalelor

Cuvântul care denumeşte în limba română organul genital femeiesc este *pizdă* (regional *pchizdă, chizdă*, Cf. slav., ceh., pol, *pizda*, sau rus. *pizdá*).

(41) Câtu-i lumea şi ţara
Nu-i *cătană* ca *pula*
.....
Şi *cetate* ca *pizda*;[51]

Vezi, de asemeni, 49, 50, 51, 52, 59, 74, 84, 86. Uneori, mai ales în mediul ţărănesc, organul sexual femeiesc mai poate fi denumit prin genericul *puţă*, cuvânt care denumeşte şi organul sexual bărbătesc. Vorbitorul tinde să folosească echivalentul sinonimic pentru a desemna mai ales un organ sexual de dimensiuni mici, sau al unui copil/copile, spre deosebire de termenul-standard. (Vezi, de exemplu, 39.)

BCU CENTRALĂ UNIVERSITARĂ LIBRARY

(42) Câtu-i mândra de micuță
Tătă numa cur și *puță*;[52]

Vezi și 45, 76;

Un număr impresionant de alți termeni sunt folosiți pentru a desemna genitalele feminine, Iată acești termeni într-o ordine care ierarhizează echivalentele poetice ale cuvântului-standard de la versiunile cele mai simple la cele mai complexe:

INANIMAT
1. DIMENSIUNE
a. Mică

bubă

Vezi 13;

buză

(43) Usturoi cu șasă frunză
Lelea are șasă *buză*:
Două *fuț*, două săruț,
Două-ț bati *coaiele*
Ca berbecii coarnele;[53]

casa pulei

(44) Ridică piciorul, lele,
Să văd *casa pulei* mele;[54]

crepătură

(45) U, iu, iu, mireasă noau'
Crăpe-ți-se *puța*-n doauă.
Adă oala cu untură
Să unjem la mire *pula*,
La mireasă *crepătura*;[55]

Vezi și 5;

lădița cu lâna

Vezi 28;

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

odăiță

Vezi 16;

petec (de negreață)

(46) F..u-ți, lele, *petecu,*
Noaptea pe-ntunerecu;
Și cel negru și cel sur,
Și *veriga* d-îngă cur;[56]

Vezi, de asemeni, 2;

(47) Fa, leliță precupeață,
Ce te ții așa măreață
Pentr-un *petec de negreață*?
Am și eu un *făcăleț*,
Nu mă țin așa măreț;[57]

b. Mare

Brăila (oraș vechi, capitală de județ și important port la Dunăre)

(48) La Constanța, la Mamaia,
Unde-și fac fetele baia
Fusta li se-nvârte roată,
Brăila se vede toată;[58]

căldare

(49) Fata popii Daria
Ni se dă cu sania,
I se vede *vraghia.*
Fata popii cei mai mare
Îi *chizda* cât o *căldare.*
Fata popii cei mai mică
Îi *chizda* cât *o ulcică*;[59]

BCU IASI/CENTRU UNIVERSITY LIBRARY

(ca) gura sobii

(50) Mândra de la Vadu Dobrii
Că-i *pizda ca gura sobii*;[60]
.....

(ca) hotar(ul)

(51) De ţ-î *pula* cât un *par*,
Pchizda mea-i *cât un hotar*;[61]

(cât un) mai (unealtă de lemn în formă de lopată, cu coada scurtă, cu care se bat rufele când se spală)

(52) Dă-mă, mamă, de mă dai,
Că mi-e *pchizda cât un mai*;[62]

ulcică

(53) – Ce ai, lele,-ntre picioare?
– *O ulcică* cu unsoare;[63]

Vezi, de asemeni, 49;

2. FORMĂ

chită

(54) Jos, jos, jos, *sulă* bătrână,
Că la baba-i *chita* bună;[64]

Vezi şi 1;

gaură

Vezi 22;

minje

(55) Şi-o atinje pă la *minje*
Pă din jos de mai să-ncinge;[65]

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

oală

Vezi 30;

ploscă (vas de lemn, de lut sau de metal rotund şi turtit, cu gâtul scurt, în care se ţine băutură)

Vezi 40;

verigă

Vezi 46;

3. MOBILITATE

maşină de cusut

Vezi 11;

motor (de maşină)

(56) .....
Ridică, lele, piciorul,
Să vedem ce-are *motorul*;[66]

Ţăndărică (numele unui personaj din teatrul de marionete)

(57) Dă-i, dă-i, dă-i, că bine-i dai,
Bună *răspuşoară* ai,
Nici mai mare, nici mai mică,
Numai pe-a mea *Ţăndărică*;[67]

4. PILOZITATE

lână

Vezi 20;

şişca (creaţă) (posibil, "păr lăsat pe frunte la oameni şi la animale"[68], frezură)

(58) Vine nana de la râu

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sufulcată pân-la brâu;
Eu o-ntreb de sănătate,
Ea-mi arată *şişca creaţă*;[69]

5. DIMENSIUNE + FORMĂ

cetate

Vezi 20, 41;

ca paharul

(59) Fata lui popa Tătaru
Are-o *pizdă ca paharu*;[70]

Comparaţia încorporează o posibilă conotaţie suplimentară (+ CURĂŢENIE). Limba română cunoaşte expresia "curat ca paharul" ("ca un pahar"), cu o circulaţie generală.

6. DIMENSIUNE + FORMĂ + CULOARE

patlagică

(60) De m-ai pune tot aşa
Vai de *patlagica* mea;[71]

tigăiţă, tigaie, tingire

Vezi 12, 19, 31;

vişină

(61) Leli, nu ti legăna,
Că ţi-a chica *vişina*
Ş-ăi călca-o
Ş-ăi strica-o
Ş-ăi căde ş-ăi căuta-o![72]

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

7. DIMENSIUNE + MOBILITATE

moară

Vezi 25;

II. ANIMAT

1. DIMENSIUNE + FORMĂ (+ CULOARE) + MOBILITATE (Conotații adiacente: + PILOZITATE + TEMPERATURĂ ÎNALTĂ + AUTONOMIE + GINGĂȘIE)

a. Nume de păsări

găină (neagră)

(62) Vine lelea de la moară
C-o *găină neagră*-n poală;[73]

păsărică cucuiată

(63) *Păsărică cucuiată*
Șade-n cămară-ncuiată.
Adă cheia s-o descui,
Să pun mâna la *cucui*;[74]

rândunică

(64) Veronica lui Grigore
S-o suit în podu morii
Și-o ridicat puștorica
Și s-o văzut *rândunica*;[75]

b. Nume de animale

bursuc

(65) Are baba ce să zic,
Are baba *un bursuc*,

BCU IAȘI/CENTRUL UNIVERSITAR LIBRARY

După dânsul mă usuc;[76]

cârlan

(66) Pă picioru lelii-n sus
Este un *cârlan* netuns;[77]

dihor

(67) Astă mândră joacă bine
Cu *dihoru* cătră mine;[78]

iepuroaie

(68) Şi pe asta lătine
Să-ţi arăt *un iepure;*
Şî pă asta lătinoaie
Să-ţi arăt *o iepuroaie*;[79]

miţişor

(69) Pe piciorul lelii-n sus
Este-un *miţişor* netuns.
Miţişorul leli-i creţ,
Dorul badii, lungăreţ;[80]

(pui de) veveriţă

(70) La lelea sub cătrinţă
Este-*un pui de veveriţă*[81]

Vezi şi 2;

vulpe

Vezi 14, 27;

III. CONCEPTE

Uneori organul sexual al femeii este denumit printr-un termen abstract, vădind preocuparea pentru evitarea cuvântului standard,

BCU IAŞI/CENTRU UNIVERSITAR LIBRARY

perceput ca "vulgar" sau necuviincios.

chestia

(71) Suflă vântul poalile,
I să văd piciorâle.
Suflă vântul trestia,
I se vede *chestia*;[82]

pricină

Vezi 17;

IV. TERMENI CU SENS NECUNOSCUT

ceşîla

(72) Ia te uită la bătrâna
Cum îi zgâlţâie *ceşîla*;[83]

panavama

Vezi 6.

sâncălău

(73) Mă pusă dracu birău
La mândra la *sâncalău*;
Mă pusă dracu jurat
La mândruliţa la pat;[84]

şebace[85]

(74) Cât îi lumea şi ţara
Nu-i *şebace* ca *pizda*
Şi *catană* ca *pula*;[86]

Exceptând organul sexual, puţine alte particularităţi anatomice au făcut obiectul interesului şi au fost încorporate în lirică. Accidental, sunt remarcaţi sânii căzuţi:

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

(75) Fechele ghin satu nost
Să mărită şî pă post
Cu mazăre şi cu moare
Şî cu *ţâţa-ntre picioare*[87]

sau clitorisul mare:

(76) Şeghe fata pă ciubăr
Şi *puţa îi soarbe zăr*;[88]

Vezi şi 63.

Termenul comun pentru organul sexual bărbătesc este *pulă* (< lat. *pulla*; fem. de la *pullus = pui).* Vezi 23, 37, 41, 44, 45, 51, 74, 84, 87. Cu sens afectiv, în mediul rural circulă şi sinonimul *puţă;* în mediul orăşenesc *puţă* denumeşte mai degrabă organul sexual al copiilor. Atunci când este aplicat bărbaţilor are un sens depreciativ, referinţă la un organ sexual diminutiv.

(77) Dar la noi la ieşti săraci
Esă *puţă* prin nădragi;[89]

Vezi şi 5;

Un număr apreciabil de alţi termeni sunt folosiţi pentru a denumi organul sexual bărbătesc. Numărul sinonimelor este, totuşi, mai puţin variat decât în cel al genitalelor feminine. Această disimilaritate ar putea sugera că lirica erotică este o creaţie preponderent masculină. Iată lista acestora, urmând aceeaşi schemă de clasificare:

I. INANIMAT
1. Dimensiune
a. Mic

nod

Vezi 13, 21;

piuliță

Vezi 32;

Țutulică (nume propriu creat ad-hoc pentru a desemna ceva mic, neglijabil, față de care autorul manifestă afecțiune)

(78) *Țutulică* dintre craci,
Nu te-aj da pe două vaci,
Că vacile mor de boală
Țutulica mni să scoală;[90]

b. Mare (+ FORMĂ)

ciocanul

Vezi 6;

ciocâlteu

Vezi 3;

ciomag

(79) A intrat cățeaua-n moară.
Limpa, limpa, la postavă.
Moraru să deșteptară,
Puse mâna p-*un ciomag;*
Începu a-i da o dată;[91]
.....

clarnet

(80) M-aș mărita cu mândru
Că-mi pune *clarnetu*-n cur;[92]

cosor

Vezi 34;

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cuţit

Vezi 33;

drug

Vezi 25;

făcăleţ

Vezi 47;

fus

Vezi 26;

(81) .....
– Moşule, te-aş întreba,
Fusu mai poate ceva?[93]
.....

harac

(82) A intrat căţeaua-n vie
Să mănânce razachie,
Vieru să deşteptară
Puse mâna p-*un harac*
Începură-a-i da o dată;[94]
.....

lunga

(83) – Nu-mi trebue punga ta,
Mie *lunga*-mi trebuia;[95]

maţ umflat

(84) Plecă *pizda* pă părâu.
Pula dzişe: mierg şi eu;
Mierj la boala, *maţ umflat*,
Io ce-nghit nerumegat;[96]

BCU IAŞI/CENTRU UNIVERSITY LIBRARY

par

Vezi 51;

păpuşoi

(85) Fetele de la Novaci
Nu sânt fete, ci sânt draci;
Bagă mâna în nădragi,
Parca bagă după raci
Şi scot d-*un păpuşoi*
Cu ochii ca de rățoi;[97]

pele

(86) Frunză verde de omidă
S-o băgat o *pele*-n *pizdă*;[98]

pistol

Vezi 35;

puşcă

Vezi 14;

răspuşoară (creație de la *raşpă*, pilă de oțel cu una sau mai multe fețe, cu dinți rari, folosită la prelucrarea lemnului, a tălpii sau a metalelor moi, + sufițele diminutivale *–uş* +- *or*)

sulă

Vezi 54;

ştiulete (de pele)

Vezi 25;

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. ANIMAT
DIMENSIUNE + FORMĂ + MOBILITATE (Conotaţiia diacente: + PILOZITATE + VIGOARE + GINGĂŞIE)

cătană

Vezi 41, 74;

coada lupului

(87) Cum îi *pula* nunului
Aşa-i *coada lupului*;[99]

hulub

(88) Nu te uita, lele, hăi,
Că mi-s pantalonii răi,
Da' te uită la izmene
Cum joacă *hulubu*-n iele;[100]

ied

Vezi 7;

iepure

Vezi 68;

miel

Vezi 8;

peşte

Vezi 39;

raci domneşti

Vezi 39;

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III. CONCEPTE

dor

Vezi 69;

IV. SUBSTANTIVE FORMATE DIN ONOMATOPEE

zdrâng-zdrâng (Creație după *zdranc*, cuvânt care reproduce sunetul pe care îl scoate un metal care cade sau două obiecte de metal care se ciocnesc între ele.)

(89) Fata când de se mărită
Întâi la *zdrâng-zdrâng* se uită;[101]

Zgândărici (Nume propriu, creat după *a zgândări*, cu sensul de *a scormoni, a râcâi.*)

Vezi 16;

Organul sexual bărbătesc este singura parte a corpului care a preocupat pe creatorul popular român. O singură dată, și accidental, în cuprinsul unui text (Vezi 43) sunt menționate testiculele. De asemeni, o singură dată este sugerată ideea unei posibile impotențe (Vezi 81). Faptul merită semnalat, pentru că se produce în contextul unei prelungite demonstrații de potență masculină.

Este evident că, în vreme ce sfera semantică a genitalelor feminine se centrează în jurul calificativelor *rotund, viu, colorat, îmblănit*, nucleele sferei semantice a numelor genitalelor bărbătești sunt *dimensiunea, forța de penetrare (de distrugere), vigoarea.* Sentimentul de afecțiune care însoțește îndeobște denumirile genitalelor feminine este înlocuit prin cel de aparentă detașare. Această atitudine sugerează sau chiar ține obiectivitatea. Comparațiile poetice devin definiții. În nr. 87 (*Cum îi pula nunului/ Așa-i coada lupului)* strigătura dă o definiție a cozii lupului, iar nu a penisului nașului; compararea celor două pare a fi ofertată doar pentru a facilita înțelegerea termenului de definit. Adevărul celui de al doilea termen nu face obiectul vreunei îndoieli. Caracterul obiectiv al aserțiunii este întărit și de faptul că nu

posesorul este cel care foloseşte comparaţia, ci un altul, ca şi cum această realitate este pe deplin cunoscută celor din jur.

*

Genitalele, ca şi acţiunea verbului *a face dragoste* pot fi denumite şi prin alte mijloace. Invitaţia la o partidă de sex într-o colectivitate ţărănească poate lua această formă:

Hai, Mărie, printre lunci,
Să ne măsurăm de lungi,
Tu pe spate, eu pe brânci,
Tu să numeri stelele,
Eu ţie mărgelele.

Capriciile fetei, schimbările de umoare, trezesc uimire şi nu sunt înţelese uşor:

Aoleo, Mărie, tu,
Cum aseară, ş-amu nu?

Banii cheltuiţi la fete fac obiectul unei remarci deopotrivă triste şi apreciative:

Banii mei, banii mei,
La Mariţa-n budigăi.[102]

Potenţa sexuală poate fi obiect al confesiunii într-un dialog poetic:

– Toate-s bune, una-i rea:
A din cioareci nu mai vrea.
– Toate-s rele, una-i bună:
A din cioareci merge strună.

Dar cu aceste texte părăsim domeniul literaturii obiectului denumit şi intrăm în perimetrul literaturii obiectului sugerat.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

*

Prescurtări folosite în note

A.I.E.F. = Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor "Constantin Brăiloiu", Bucureşti; *Fg.* = Fonogramă; *Inf.* = Informaţie; *Mg.* = Magnetofon; Uneori numărul sursei de informaţie este urmat de indicaţii suplimentare marcate prin cifre arabe sau (şi) litere. Am dat de fiecare dată, atunci când a fost posibil, data precum şi locul (satul şi judeţul) la care textul respectiv a fost cules.

NOTE

[1] *Opere alese*, Ediţie îngrijită şi prefaţă de Gavril Scridon, Minerva, Bucureşti, 1979, Vol. IV, p. 259-280.
[2] *Op. cit., p. 259,* text apărut iniţial în colecţia lui Alecsandri.
[3] *Idem,* p. 272.
[4] *Ibidem,* p. 273.
[5] *Ibidem*, p. 266,
[6] *Ibidem*, p. 266.
[7] A.I.E.F., Inf. 24759, 1961, Sadu, Sibiu.
[8] A.I.E.F., Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.
[9] A.I.E.F., Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.
[10] A.I.E.F., Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.
[11] A.I.E.F., Inf. 5340, 1950, Monor, Năsăud.
[12] A.I.E.F., Inf. 5340, 1950, Monor, Năsăud.
[13] A.I.E.F., Fg. 6399b, 1938, Caransebeş, Caraş-Severin.
[14] Gr. Gr. Tocilescu, *Materialuri folcloristice,* culese şi publicate sub auspiciile Ministerului Cultelor şi Învăţământului Public prin îngrijirea lui ..., Bucureşti, Tip. Corpului didactic C. Ispasescu & G. Bratanescu, 1900, Vol. I, Partea II, p. 962, Ohaba, Sibiu.
[15] A.I.E.F., Mg. 2498Rf, 1963, Câmpulung, Argeş.
[16] A.I.E.F., Inf. 24658, 1938, Arbore, Suceava. Pentru că folcloristul nu a înţeles verbul, informatoarea a simţit nevoia să precizeze: "Asta-nsemniază, mă-nţelegi, cu băieţii".
[17] Teodor Balş, *Pe un picior de plai*, Folclor poetic contemporan, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1957, p. 196.

[18] A.I.E.F., Inf. 14856, 1954, Jugur, Argeş.
[19] A.I.E.F., Inf. 15998, 1955, Slatina (Nucşoara), Argeş.
[20] A.I.E.F., Inf. 30543, 1968, Surdeşti, Alba.
[21] A.I.E.F., Inf. 24758, 1961, Sadu, Sibiu.
[22] A.I.E.F., Fg. 6968c, 1938, Sihlea, Buzău.
[23] Gr. Gr. Tocilescu, *Op. cit.*, p. 1452, Buhalniţa, Neamţ.
[24] A.I.E.F., Inf. 24736, 1928, Botuş, Argeş.
[25] A.I.E.F., Inf. 1404.
[26] A.I.E.F., Inf. 24752, 1928, Botuş, Argeş.
[27] A.I.E.F., Fg. 1450c, 1936, Bucureşti.
[28] Gr. Gr. Tocilescu, *Op. cit.*, Vol. I, Partea I, p. 460, Roşiorii de Vede, Teleorman.
[29] A.I.E.F., Inf. 5340, 1956, Monor, Năsăud.
[30] N. Ursu, *Cântece şi jocuri populare româneşti din Valea Almăjului (Banat).* 340 melodii cu texte, culese şi notate de ... Prefaţă de Sabin V. Drăgoi, Bucureşti, Editura Muzicală, 1958, p. 215-216, Bozovici, Caraş-Severin.
[31] A.I.E.F., Inf. 14449, 1953, Lunca (Ceamurlia de Jos), Tulcea.
[32] A.I.E.F., Inf. 28354, 1969, Pria (Cizer), Sălaj.
[33] A.I.E.F., Mg. 1844k, 1960, Sâncel, Mureş.
[34] A.I.E.F., Inf. 6045, Jugani, Iaşi.
[35] A.I.E.F., Inf. 19455, 1958, Sadova, Suceava.
[36] A.I.E.F., Inf. 19741, 1958, Pojorâta, Suceava.
[37] Termen neatestat de *Dicţionarul limbii române.* Creaţie care ar putea avea la origine *panama* sau, posibil, *panorama.*
[38] A.I.E.F., Mg. 2498Va, 1963, Câmpulung, Argeş.
[39] A.I.E.F., Inf. 24107, 1955, Clejani, Ilfov.
[40] *Râureana*: Numele unui dans popular însoţit de strigături de comandă.
[41] A.I.E.F., Inf. 19253, Sibiel, Sibiu.
[42] A.I.E.F., Inf. 11722, Zmeu, Iaşi.
[43] A.I.E.F., Fg. 1806a, 1933, Peşteniţa, Hunedoara.
[44] A.I.E.F., Inf. 6436, 1949, Hălăuceşti, Neamţ.
[45] Cf. *Dicţionarul limbii române*, Academia română, Tom. II, Partea I, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1934, p. 242; din magh. *gyalo (gyalu).*
[46] A.I.E.F., Mg. 3246Iii, 1967, Straja, Suceava.
[47] A.I.E.F., Inf., 14856, 1954, Jugur, Argeş.
[48] A.I.E.F., Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.
[49] Vezi Tom. IX, Litera R, Editura Academiei, Bucureşti, 1975, *rac*, p. 2-3; probabil rac deosebit de mare.
[50] *Folclor Moldova*, Texte alese din colecţii inedite, E.P.L., 1969, Vol. II, p. 389, Muntenii de Sus, Vaslui.
[51] A.I.E.F., Inf. 3058F, 1935, Ţebea, Alba.
[52] A.I.E.F., Inf. 11542, 1952, Meria, Hunedoara.
[53] A.I.E.F., Inf. 27419, 1967, Oglinzi (Râuceni), Neamţ.

[54] A.I.E.F., Inf., 24746, 1928, Botuş, Argeş.
[55] A.I.E.F., Inf. 3058F, 1935, Ţebea, Alba.
[56] Gr. Gr. Tocilescu, *Op. cit.*, Vol. I, Partea II, p. 1018, Celbor, Mureş.
[57] *Idem*, p. 888, Săceni, Teleorman.
[58] A.I.E.F., Inf. 10095, 1951, Fereşti, Vaslui.
[59] A.I.E.F., Fg. 15424c, Basarabia.
[60] A.I.E.F., Fg. 6399b, Caransebeş, Caraş-Severin.
[61] A.I.E.F., Inf. 6824, 1940, zona Beclean, Năsăud.
[62] A.I.E.F., Inf. 6824, 1940, zona beclean, Năsăud.
[63] A.I.E.F., Inf. 12063, Tilişca, Sibiu.
[64] A.I.E.F., INF., 24759, 1961, Sadu, Sibiu.
[65] A.I.E.F., Mg. 3863IIc, 1970, Preuţeasa (Vulcău), Sălaj.
[66] A.I.E.F., Fg. 10551a, 1949, Bucureşti.
[67] A.I.E.F., Inf. 1404.
[68] Cf. *Dicţionarul limbii române*, Tom. XI, Partea I, p. 111, col. 2.
[69] A.I.E.F., Fg. 14671d, 1922, Nerău, Timiş.
[70] A.I.E.F., Inf. 6433, 1949, Hălăuceşti, Neamţ.
[71] A.I.E.F., Inf. 836F, 1949, Cetăţuia, Bacău.
[72] *Folclor Moldova*, Vol. II, p. 374, Tanacu, Vaslui.
[73] A.I.E.F., Inf. 19203, 1954, Valea Seacă, Bacău.
[74] A.I.E.F., Inf. 19203F, 1954, Valea Seacă, Bacău.
[75] A.I.E.F., Inf. 24746, 1928, Botuş, Argeş.
[76] Tudor Pamfile, *Cântece de ţară*. Ediţie îngrijită şi prefaţată de Constantin Ciuchindel, Bucureşti, 1960, p. 323.
[77] A.I.E.F., 24880, 1961, Vulturu, Constanţa.
[78] A.I.E.F., 27443, 1968, Giuleşti, Maramureş.
[79] A.I.E.F., Inf. 3220, 1949, Rişculiţa, Alba.
[80] A.I.E.F., Inf. 24748, 1928, Botuş, Argeş.
[81] A.I.E.F., Inf. 4833, 1935, Şanţ, Năsăud.
[82] A.I.E.F., Inf. 6723, 1940, Negreşti, Satu Mare.
[83] A.I.E.F., Inf. 10149, 1950, Isverna, Mehedinţi.
[84] P. Ugliş-Delapecica, *Poezii şi basme populare din Crişana şi Banat*, Bucureşti, E.P.L, 1968, p. 133, Bodrogul Vechi, Arad.
[85] Creaţie pornind de la un posibil *şabac*, cu sensul de lucru frumos întocmit, împodobit? Vezi, de pildă, *Cămaşă cu şebace; Opinci cu şabac*, Cf. *Dicţionarul limbii române*, Tom. XI, Partea I, Editura Academiei, 1978, p. 3.
[86] A.I.E.F., Inf. 6869, 1936, Borlova, Caraş-Severin.
[87] A.I.E.F., Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.
[88] A.I.E.F., Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.
[89] A.I.E.F., Inf. 25922, 1962, Braniştea, Cluj.
[90] A.I.E.F., Mg. 3715If, 1969, Săcalu de Pădure, Mureş.
[91] A.I.E.F., Inf. 14889, 1954, Jugur, Argeş.

[92] A.I.E.F., Inf. 143, 1950, Covăsinț, Arad.
[93] A.I.E.F., Inf. 15958, 1955, Slatina (Nucșoara), Argeș.
[94] A.I.E.F., Inf. 14889, 1954, Jugur, Argeș.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Anecdotele ca biografii secrete

Anecdotele (lat. *anecdota*, "materiale nepublicate", din gr. *anekdotos*, "nepublicat") sunt scurte narațiuni asociate frecvent tradiției orale. Ele sunt centrate asupra unui individ, personalitate, grup, ale cărui acțiuni, atitudini, replici nu sunt incluse în mod usual în biografiile oficiale. Memoria colectivă reține mai ales momentele remarcabile, demne de a fi cunoscute și de alții. Fiind, adeseori, spusele unor oameni celebri, caracterul anonim nu este o caracteristică a lor. Se presupune că anecdotele relatează fapte adevărate. Prin aceasta, ele diferă de bancuri, ficțiuni literare. Deosebirea o reproduce pe cea dintre legende, considerate și ele drept adevărate și basme, opere de imaginație. Observația o face Thomas E. Barden în articolul consacrat acestei categorii a literaturii: *In effect, anecdotes are to legends as jokes are to folktales, shortened or cristallized equivalents; unlike many legends, however, they do not involve the supernatural*[1]; – În fapt, anecdotele sunt față de legende ceea ce sunt bancurile față de basme, echivalente prescurtate sau cristalizate; spre deosebire, totuși, de legende, ele nu implică supranaturalul.

Cele mai multe anecdote au, ca și bancurile, conținut umoristic. Iată câteva exemple. În primul, erou este Abraham Lincoln, surprins într-un moment al activității lui de avocat, care a precedat alegerea ca președinte al Americii:

Abraham Lincoln și-a încheiat pledoaria ca avocat al apărării într-un proces, spunând așa: "Învățatul meu oponent v-a dat toate faptele, dar a tras o concluzie greșită." Spre surprinderea procurorului, a câștigat procesul. Când totul a luat sfârșit, acesta s-a apropiat de Lincoln și l-a întrebat, "Spune-mi, Abe, cum ai făcut?" "Uite", spuse acesta, "în timpul pauzei de prânz am intrat în barul unde mănâncă membrii juriului și le-am spus o poveste despre un fermier care-și repara gardul, când îl vede alergând spre el și plângând pe băiatul lui de zece ani. "Tată", zice el, "sora e în șură cu argatul acela nou. El își dă jos pantalonii, ea își ridică fustele și cred că or să facă pipi peste

paie". Fermierul i-ar fi spus fiului: "Tot ce mi-ai spus tu e corect, dar ai tras o concluzie greşită[2]."

În cel de al doilea, personajul central este scriitorul Mihail Sadoveanu, devenit important om politic în anii regimului comunist.

Cu ocazia unui banchet, atunci când un interlocutor îi evocă starea de mizerie în care trăieşte un confrate neînregimentat în grupul celor agreaţi de noua putere, Sadoveanu îi răspunde: "Dacă mergea de la început cu noi, mânca şi el ce mâncăm noi[3]".

În sfârşit,

Romancierul irlandez James Joyce a dictat părţi din romanul "Finnegan's Wake" unui secretar particular, Samuel Beckett, care, peste ani, avea să devină el însuşi un scriitor binecunoscut. În cursul unei şedinţe de lucru cineva ciocăni în uşă. "Intră", spuse Joyce. Beckett a scris cuvintele în caiet. Mai târziu, când i s-a citit lucrarea, l-a întrebat pe Beckett, "Ce-i cu acel "Intră?" "Asta-i ce-ai spus", zise Beckett." "Atunci să rămână", spuse Joyce[4].

Anecdotele pot avea ca subiect alte persoane decât celebrităţi. O replică inteligentă, neaşteptată sau o situaţie ieşită din comun are prioritate asupra identităţii.

Se spune că pe peretele barăcii Legiunii străine din Algeria, o organizaţie caritabilă a lipit un poster pe care scria: "Alcoolul ucide lent". Dedesubt, cineva a completat: "Nu mă grăbesc[5]".

În sudul Statelor Unite se spune că un ipohondru ar fi cerut ca următoarele cuvinte să-i fie săpate pe piatra de mormânt: "V-am spus că eram bolnav[6]".

Doi beţivi se certau într-o cârciumă din Glasgow. Până la urmă unul l-a apucat pe celălalt de gât şi a început să-l dea cu capul de pereţi spunându-i răspicat: "Îţi spun, sunt PATRUZECI ŞI NOUĂ DE INSULE ÎN ARHIPELAGUL JAPONEZ[7]".

Nu toate anecdotele au conţinut umoristic. Unele intră chiar în categoria glumelor proaste, aşa numitele "sick jokes".

Încercând să converseze cu dna. Abraham Lincoln după ce soţul ei a fost împuşcat la teatru, cineva a întrebat-o: "Altfel, cum v-a plăcut piesa?"

Este posibil de asemeni ca o anecdotă la care s-a râs cândva să nu mai stârnească râsul peste ani. El se restrânge de la bun început la cercul relativ limitat al celor care cunosc persoana vizată prin

anecdotă. Râsul este contextual, dar şi temporal. Odată ce persoana care făcea obiectul unei anecdote moare sau iese din atenţia publicului, gluma îşi pierde şi ea substanţa.

În timpul unei recepţii, discuţia a ajuns la Uniunea Sovietică, la excesele stalinismului şi la cruzimile KGB-ului. Edith Evans n-a mai putut suporta. Ripostă strigând cu o voce stridentă: "Ruşii au fost totdeauna foarte drăguţi cu mine[8] ".

Afirmatia că anecdotele relatează fapte sau întâmplări adevărate este şi ea discutabilă. Se poate presupune cu un anume grad de certitudine că multe anecdote, mai ales vechi, sunt apocrife. Jan Harold Brunvand în *The Study of American Folklore. An Introduction*[9], relatează propunerea pe care o tânără i-ar fi făcut-o lui George Bernard Şaw: *"Dumneata ai cel mai bun creier din lume. Eu am cel mai graţios corp. Hai să facem cel mai perfect copil". Şi replica scriitorului: "Ce-are să se întâmple dacă are să aibă corpul meu şi creierul dumitale?"* Potrivit unor alte versiuni, Albert Einstein ar fi fost cel căruia i s-a făcut propunerea. S-a descoperit însă că povestirea fusese incorporată într-un vechi manuscris francez din 1319, publicat de mai multe ori în sec. 18 şi 19. În prefaţa la dicţionarul său, Nigel Rees remarcă şi el acest lucru: *I doubt weather very many anecdotes are literally true at all, but they usually contain a grain of truth, and that is why they get told and re-told. Indeed, as I have argued before, even if an anecdote is totally without foundation, the very fact that it has entered circulation at all is significant*[10]*;* – Am îndoieli că foarte multe anecdote sunt întrutotul adevărate, dar ele conţin îndeobşte un sâmbure de adevăr şi de aceea sunt spuse şi re-spuse. Într-adevăr, aşa cum am afirmat înainte, chiar dacă o anecdotă nu are vreo bază reală, simplul fapt că se află în circulaţie este semnificativ.

Asemeni celor mai multe acte folclorice, replicile şi situaţiile conţinute într-o anecdotă tind să-şi piardă autorul. Ele pot fi atribuite altcuiva. Apoi unei a treia persoane, pentru ca treptat să se piardă amintirea apartenenţei iniţiale. Aceasta deschide perspectiva trecerii anecdotei în sfera bancurilor, ceea ce se şi produce în mod frecvent, motiv pentru care cele două categorii sunt adeseori confundate.

Mareşalul Montgomery era cunoscut ca un om cu mare ambiţie, care nu scăpa nici un prilej să-şi facă reclamă. Într-o zi, îngrijorat, Winston Churchill îi spune regelui George al VI-lea: "Mă

îngrijorează Monty. Cred că vrea să-mi ia locul." "Mulţumesc lui Dumnezeu", spuse regele. "Eu credeam că vrea să-l ia pe-al meu."

George Orwell observă că o povestire asemănătoare circulă despre Eisenhower, un alt general cu un ego pronunţat. Ea prezintă deja caracteristicele bancului.

Trei doctori care tocmai au murit ajung la porţile raiului. Primii doi, un internist şi un chirurg sunt refuzaţi. Cel de al treilea se prezintă ca psihiatru. "Intră", zice Sf. Petru imediat. "Avem nevoie de sfatul dvs. Dumnezeu se comportă ciudat în ultima vreme. Se crede Eisenhower"[11].

Păstrarea în scris a amintirii unor fapte deosebite are şi ea o veche tradiţie şi poate fi întâlnită în antologia engleză a povestirilor despre împăraţii romani cunoscută sub numele de *Gesta Romanorum*, din se. 14, dar popularitatea acestui gen de consemnări a crescut mult în secolele următoare, pentru a include povestiri mincinoase, glume, farse, păcăleli, vorbe de duh, greşeli de exprimare, de pronunţie etc., intrate în circulaţie orală, multe din ele clasificate şi cuprinse apoi în lucrări ştiinţifice, cum este cea a lui Aarne Anti şi Stith Thompson[12], unde sunt grupate sub titlul "Jokes and Anecdotes" într-o secţiune întreagă (Nr. 1200-1999). Referitor la această lucrare, Jan Harold Brunvand[13] remarcă pe bună dreptate că *The Jokes and Anecdotes section of the Type-Index ... has a somehow misleading title; no real difference between the two categories is established...*; – Secţiunea *Glume şi anecdote* din *Type-Index*... are un titlu care induce în eroare; nu poate fi stabilită o deosebire formală între cele două categorii. Stith Thompson, în *Motif Index of Folk-Literature*, grupează şi el naraţiunile în jurul unor motive binecunoscute ca *Înţeleptul şi nebunul, Înşelăciuni, Trăsături de caracter* sau *Umor*.

Până de curând nu au existat culegeri sistematice de anecdote româneşti, cu toate că replicile şi activităţile multor personaje celebre au făcut obiectul unei atenţii mărite. Să amintim numai de Zăroni, ministru al agriculturii în guvernul lui Petru Groza, personaj devenit faimos pentru gafele şi incompetenţa sa. Care, totuşi, s-ar putea să nu fi fost atât de stupid cum apare din glumele contemporanilor. Zicerile atribuite lui au făcut deliciul populaţiei şi politicienilor la mijlocul deceniului patru, iar multe din ele au circulat intens pe cale orală. Bine cunoscute au fost replicile unor personalităţi ca G. Călinescu, Gr. Moisil,

C. Daicoviciu ş. a. fără ca ele să fie totuşi adunate într-un corpus. Multe referinţe la viaţa şi comportamentul oamenilor politici, scriitorilor sau artiştilor de toate felurile pot fi întâlnite mai ales în scrieri cu caracter memorialistic. Situaţia pare să se schimbe prin apariţia câtorva lucrări recente organizate în jurul conceptului de anecdotă. Printre acestea: *Anecdote despre mari personalităţi*, de Adriana Lăzărescu[14], *Convorbiri în amurg*, de T.G. Maiorescu[15], *Cei care sunt...: Dialoguri, eseuri, medalioane şi întâmplări cu personalităţi din Rep. Moldova*[16], *De nu s-ar muri, ne-am iubi: (interviuri cu personalităţi literare)*, de G. Dinu[17], *Anecdote şi istorioare din lumea fizicienilor*, de R. Sfichi[18], *Când artiştii se amuză: (întâmplări din lumea teatrului)*, de N. Creţu[19], *20 personalităţi româneşti în sec. XX*, de R. Manase[20].

Reproducerea situaţiilor în care au fost rostite anumite cuvinte urmăreşte în egală măsură subminarea caracterului celor care le-au spus, dar şi relevarea unor merite morale. Anecdotele sunt vehicule prin care pot fi aduse critici sociale sau puse în lumină slăbiciuni de caracter. *Weather they are believed to be true or known to be apocryphal, anecdotes can be powerfull rhetorical tools thinly disguised as narrative entertainment*[21];– Fie că sunt socotite adevărate, fie că sunt cunoscute ca apocrife, anecdotele pot fi puternice instrumente retorice, uşor deghizate ca povestiri distractive.

Prin apel la acest gen folcloric, critica socială este făcută indirect, evocându-se situaţii sau replici ale altora. Anecdota îndeplineşte rolul unui citat. Aceasta este ceea ce o face acceptabilă. Recurgerea la asemenea prefabricate culturale produce şi enculturarea generaţiei tinere, care îşi apropriază modelele pozitive pe care le manipulează societatea în care se pregăteşte să intre. Ele au valoare morală, unul din motivele intensei lor circulaţii. Spre deosebire de bancuri sau de legende urbane, a căror viaţă este relativ scurtă, pentru că odată cunoscute ele nu mai pot fi repetate, anecdotele sunt adeseori reluate în situaţiile în care pot fi folosite drept pilde, sau pot ilustra o anume relaţie interumană. În felul acesta, cu toate că nu sunt propriu-zis produse folclorice anonime, faptul că se află în circulaţie orală ne permite să le includem în seria actelor specifice culturii populare.

NOTE

[1] *American Foklore. An Encyclopedia*, editată de Jan Harold Brunvand, Garland Publişing, Inc., New York şi Londra, 1996, p. 28.
[2] Nigel Rees,*The Cassell Dictionary of Anecdotes*, Cassell, UK, 1999, p.49/3.
[3] Traian Chelariu, *Strada Lebedei Nr.8. Pagini de jurnal*, Paideia, 2002, p. 314.
[4] Nigel Rees, *Op. cit.*, p. 60/1.
[5] *Op. cit.*, p.182/2.
[6] *Op.cit.*, p.76/2.
[7] *Op.cit.*, p.190/4.
[8] *Op.cit.*, p.48/2.
[9] W.W. Norton Company, New York, 1968, p. 94.
[10] *Op. cit.*, p.1.
[11] *Op. cit.*, p.14/4.
[12] *The Types of the Folktale*, în *FFC*, 1964, nr. 184, Helsinki.
[13] *Op.cit.*, p. 109.
[14] Ed. Saeculum, Bucureşti, 1997.
[15] Cartea Românească, Bucureşti, 2002.
[16] Ed. Compania J.A.S. Group, Chişinău, 2000.
[17] Ed. Mirton, Timişoara, 2001/
[18] Ed. Bucovina Viitoare, Suceava, 2000.
[19] Ed. Magic, Bucureşti, 1998.
[20] Ed. Universal Dalsi, Bucureşti, 2001.
[21] W.F.H. Nicolaisen, *Anecdote*, în *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, Editată de Thomas A. Green, ABC-CLIO, Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, Anglia, 1997, vol. I, p. 18.

BCU IASI/CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

Folclor citadin: Bancurile

Bancurile sunt produse folclorice orăşeneşti. Împreună cu zvonul, anecdota şi legenda urbană ele formează categoriile cele mai însemnate ale folclorului citadin, mai nou sub aspect istoric şi mai puţin studiate la noi în comparaţie cu cele ale culturii ţărăneşti. Ca orice produs folcloric, ele au trăsăturile literaturii populare: circulă pe care orală, apelează la formule, sunt producţii anonime, cunosc variante.

Bancurile sunt scurte naraţiuni a căror caracteristică principală este umorul. Cel mai adesea ele au o structură simplă, redusă la un singur episod, care constă din descrierea cadrului unei situaţii şi o concluzie. Naratorul prezintă elementele esenţiale ale povestirii şi galopează spre ultima replică, de obicei o poantă, concluzie neaşteptată şi, aparent, contrară logicii din prima parte a discursului narativ.

În decursul anilor, s-au dat bancurilor definiţii diferite de către folclorişti, antropologi sau psihiatri. Pentru Cathy Linn Preston[1], bancul este o glumă care întruneşte o seamă de caracteristici specifice: *A form of stylized verbal, visual, or physical play that is meant to be humorous within its performance frame;* – O formă de joc stilizat verbal, vizual sau fizic, menit să fie umoristic în cadrul oferit de execuţia lui. Pentru Barbara Babcock[2] bancul... *may be broadly defined as any act of expressive behavior which inverts, contradicts, abrogates, or in some fashion presents an alternative to commonly held cultural codes, values, and norms be they linguistic, literary, or artistic, religious, or social and political.* – ... ar putea fi definit în termeni generali ca orice act de comportament expresiv care inversează, contrazice, abrogă sau prezintă o alternativă oarecare la coduri culturale, valori şi norme comune, fie ele lingvistice, literare, artistice, religioase, sau sociale şi politice. Pentru Victor Turner ele sunt forme acceptate de clovnerie, iar pentru Freud forme de eliberare de inhibiţie, având fie o funcţie ostilă (agresivitate, satiră sau apărare), fie una obscenă, demascatoare.

Bancurile formează o categorie folclorică extrem de prolifică şi de bogată tematic. Se cunosc întregi clase de bancuri despre diverse profesii, doctori, avocaţi, preoţi, bancuri despre nebuni, despre soacre,

despre blonde, animale, trenuri, cupluri, bancuri sexuale, bancuri despre peştişorul de aur, bancuri etnice (ţigani, evrei, în România, polonezi, evrei, irlandezi, italieni, mexicani, în Statele Unite, cei din Regiomontanos în Mexic, scoţieni, irlandezi în Anglia, belgieni în Franţa, portughezi în Brazilia, cei din Newfoundland în Canada), bancuri regionale (despre ardeleni sau olteni în România, negrii din America, cei din Kentucky în viziunea locuitorilor din Indiana, studenţii de la universitatea A&M din Texas), bancuri politice, bancuri despre anumite personaje (Bulă, Ivan, Hans, Ati, Pat şi Mike) sau grupuri (nebunii din Molbo, în Danemarca, locuitorii din Schilda în Germania). Nu există, practic, aspect al vieţii sau categorie umană (profesională, etnică, religioasă, rasială) care să nu fie obiect al glumelor.

Bancurile sunt o categorie fluidă, greu de definit. Ea este adeseori confundată cu alte forme ale literaturii orale, mai ales cu anecdota, o categorie distinctă, dar şi cu legenda urbană, în genere cu orice naraţiune care stârneşte râsul. Confuzia este facilitată şi de faptul că aceste forme distincte ale folclorului citadin sunt vehiculate în contexte care solicită o reacţie emotivă din partea ascultătorilor. Trăsătura care deosebeşte bancurile de celelalte forme enumerate este aceea că bancul este o istorie creată cu scopul de a provoca râsul. Râsul are o funcţie purificatoare, de eliberare. El face posibilă depăşirea unei situaţii critice, potenţial primejdioase. Incidentul care stă la originea unui banc poate avea o bază reală sau plauzibilă, dar aceasta este doar punctul de pornire. Istoria care rezultă este un produs al ficţiunii. În contrast cu bancurile, anecdotele şi legendele urbane sunt considerate ca relatând întâmplări adevărate. Bancurile sunt de asemeni naraţiuni. Oricât de scurte ar fi, ele conţin un nucleu epic, descriu o acţiune. Construcţia narativă poate fi doar sugerată sau implicită, redusă la o succesiune de replici, la intrebare şi răspuns sau ghicitoare cu un coparticipant presupus.

Între multele categorii tematice, în România bancurile politice s-au bucurat în ultimele decenii de un prestigiu aparte. În spaţiul fostelor ţări comuniste ele au reprezentat reacţia colectivă la presiunea exercitată de un sistem ideologic perceput ca opresiv şi dictatorial.

Rostul bancurilor politice este acela de a detensiona relaţiile sociale prin minimalizarea reacţiei populare şi evidenţierea aspectului penibil, derizoriu şi, în ultima instanţă, nedemn de atenţie al măsurilor luate de puterea politică. În spaţiul fostului lagăr comunist, puterea politică a avut o atitudine diferenţiată în timp, faţă de cei care colportau bancuri. În primii ani după preluarea puterii, o seamă de oameni au

fost arestaţi şi condamnaţi pentru simplul fapt că au fost surprinşi spunând bancuri, acuzaţia fiind aceea de subminare a puterii de stat. Situaţia s-a schimbat odată cu consolidarea puterii şi rafinarea mijloacelor de manipulare a populaţiei. Nu trebuie exclusă nici posibilitatea ca, începând cu deceniul şase, alături de sursa principală, anonimă, a producătorilor de bancuri, regimul politic însuşi să fi fost cel care, odată cu aplicarea unor măsuri restrictive sau în timpul desfăşurării unor evenimente potenţial generatoare de mişcări sociale să fi pus el însuşi în circulaţie setul de bancuri legate de respectivul eveniment politic. În felul acesta se asigura din timp supapa de evacuare a tensiunii pe cale de a se acumula, sau modalitatea de a deturna atenţia într-o altă direcţie. Bancurile etnice, regionale sau cele despre ţărani puteau servi unui asemenea scop. O seamă de informaţii conduc la ideea existenţei unui al doilea centru de difuziune situat în centrul puterii. Ele au putut fi folosite ca instrumente de control al stării de spirit a populaţiei. Acesta poate fi unul din motivele pentru care printre colportorii cei mai asidui ai genului s-au numărat oameni aflaţi în interiorul sistemului politic. Bancurile lansate de maşina propagandistică oficială s-au aflat în competiţie cu cele produse în mod spontan de anonimi aflaţi în confruntare cu autoritatea de stat. Se înţelege că bancul era perceput într-un fel de cei afectaţi de măsurile regimului politic şi altfel de cei care-i manipulau, dar, conştient sau nu, efectul de detensionare se producea prin intermediul ambelor grupuri umane.

Ritmul de creaţie şi viteza de difuziune a bancurilor sunt direct proporţionale cu gradul de oprimare. Călin-Bogdan Ştefănescu în volumul său *10 ani de umor negru românesc. Jurnal de bancuri politice*[3], încearcă să stabilească o relaţie directă între evenimentele politice ale vremii şi geneza bancurilor despre acele evenimente şi, de asemeni, să obţină o evaluare numerică a densităţii bancurilor per unitate de timp. Potrivit analizei lui, viteza de trecere a unui fapt politic în banc variază între o zi (un singur caz) şi 391 de zile (două cazuri), media fiind de aproximativ o lună. Densitatea, pentru perioada deceniului opt (1.08.1979-21.12.1989) în care a fost studiat fenomenul a fost de 4,71 de zile (803 bancuri în 3782 de zile), cu ani mai bogaţi în evenimente şi, implicit în bancuri, ca reacţii la ele. Asemenea ani au fost 1981, cu o densitate de 3,88 zile şi 1987, cu un banc nou la fiecare 4,06 zile. Sigur, în condiţiile în care a fost făcută cercetarea, autorul nu putea să cunoască tot repertoriul în circulaţie pe cuprinsul întregii ţări. Se adaugă la aceasta faptul că o serie de texte încorporate în volum nu

întrunesc condițiile de calitate, iar unele nu sunt propriu-zis bancuri. La care se adaugă mărturisirea autorului care declară că a refuzat să consemneze o serie de bancuri auzite pentru că le-a apreciat ca fiind *mult sub un prag minim acceptabil*[4]. Din acest motiv, concluziile la care ajunge nu sunt în afara oricărei critici.

În decursul ultimilor două decenii au fost întocmite și publicate mai multe colecții de bancuri politice care s-au aflat în circulație în fostele țări comuniste și s-a consolidat ideea că ele sunt produse ale acestor țări. Dana Maria Niculescu Grasso[5] le definește ca fiind caracteristice exclusiv lumii comuniste: ele sunt *un fapt cultural circumscris ariei socialismului real.* Unul din argumente este și acela că în anii '20 în URSS circulau deja glume cu conținut politic. Este adevărat că, în condițiile în care oamenii sunt lipsiți de dreptul la exprimare liberă, bancurile apar drept singura formă prin care pot fi rostite opinii interzise. Faptul că genul este prin excelență oral favorizează anonimatul și, deci, asigură protecție față de autorități. Pretutindeni unde cenzura limitează accesul la circulația ideilor, apar bancuri. Acesta a fost cazul regimurilor comuniste din Europa. Dar bancuri au circulat și circulă și în prezent în țări în care există partide politice opuse și presă liberă. În asemenea țări bancurile îndeplinesc aceeași funcție, de exprimare a unui punct de vedere alternativ la cel al autorităților aflate la putere. În zilele premergătoare declanșării războiului din Irak, pe internet puteau fi găsite mai multe bancuri despre președintele George W. Bush:

Președintele George W. Bush se duce la o școală elementară și intră într-o clasă să stea de vorbă cu copiii. Se așează pe un scaun și le cere să i se pună întrebări.

Se ridică Bob.

– Domnule președinte, am pentru dumneavoastră trei întrebări:

1. Cum se face că ați devenit președinte, cu toate că ați avut mai puține voturi decât candidatul democrat?

2. De ce vă pregătiți să atacați Irakul, cu toate că nu aveți nici un motiv?

3. Nu credeți că cel mai mare atac terorist al tuturor timpurilor a fost bomba de la Hiroshima?

Sună clopoțelul. Copiii se ridică din bănci și pleacă în pauză. Când se întorc, președintele Bush e deja în clasă. Cum se așează copiii în bănci, le cere să-i pună întrebări.

Ridică mâna Joey.

– Domnule preşedinte, am pentru dumneavoastră cinci întrebări:

1. Cum se face că aţi devenit preşedinte, cu toate că aţi avut mai puţine voturi decât candidatul democrat?

2. De ce vă pregătiţi să atacaţi Irakul, cu toate că nu aveţi nici un motiv?

3. Nu credeţi că cel mai mare atac terorist al tuturor timpurilor a fost bomba de la Hiroshima?

4. De ce ora trecută a sunat de pauză cu 20 de minute mai devreme?

5. Unde e Bob?

Sau:

Preşedintele George W. Bush se duce la o şcoală şi intră într-o clasă în care tocmai se discuta despre tragedie. Învăţătorul îi cedează locul şi-l roagă să conducă el discuţia.

– Să-mi daţi, copii, un exemplu de întâmplare tragică, întreabă preşedintele.

Un elev ridică mâna.

– Dacă prietenul meu se joacă în stradă şi tocmai atunci trece o maşină care-l loveşte şi-l omoară, zice elevul, are loc o tragedie.

– Nu, zice Bush. Asta nu e o tragedie. Ăsta-i un accident. Altcineva.

Ridică mâna o fată.

– Dacă autobuzul care ne aduce la şcoală şi în care sunt 50 de copii derapează de pe şosea, se prăbuşeşte într-o prăpastie şi toţi copiii mor, zice fata, atunci are loc o tragedie.

– Mă tem că nu e, zice Bush. E o grea pierdere, dar nu e o tragedie. Poate altcineva?

Copiii tac. Nimeni nu se mai încumetă. Până la urmă se oferă un băiat din fundul clasei.

– Dacă Air Force One în care se află preşedintele Bush şi soţia lui, Laura, este lovit de un misil tras de Osama bin Laden, este făcut praf, iar preşedintele aflat la bordul lui moare, zice elevul, atunci avem o tragedie.

– Bravo, excelent, zice preşedintele. Spune-mi acum de ce e o tragedie?

– Fiindcă, ezită elevul, nu e un accident şi nici o grea pierdere.

Ambele bancuri își găsesc variante în repertoriul de bancuri al lumii comuniste. Versiunea celui de al doilea îl avea ca personaj central pe Brejnev, în anii destrămării lente a sistemului sovietic:

Sub îndrumarea învățătorului, într-o clasă copiii discută care e deosebirea dintre o nenorocire și o catastrofă.

– Ei copii, dați-mi exemple, spune învățătorul.

– Dacă Ivanov, care e cel mai sărac din sat, își duce capra la pădure și ea alunecă pe podeț, cade în râu și moare, asta e o catastrofă.

– Nu, nu, asta e o nenorocire, dar nu e o catastrofă. Altcineva?

Ridică mâna un elev din fundul clasei.

– Dacă avionul în care călătorește tovarășul Leonida Ilici Brejnev se prăbușește și tovarășul secretar general al partidului își pierde viața, atunci avem o catastrofă.

– Așa, copii. Asta-i o catastrofă, dar nu-i o nenorocire.

În genere, bancurile sunt percepute ca o categorie modernă a culturii populare. Rădăcinile lor pot fi urmărite totuși până în antichitate, deopotrivă în literatura de autor ca și în cea orală. Este deajuns să ne gândim la fabulele lui Esop, personaj care a trăit în sec.VII-VI î.e.n., precursor al genului. Relațiile, tensiunile și conflictele umane din povestirile lui sunt prezentate prin intermediul animalelor. Transferul era o formă de autocenzură impusă de propriul lui statut. Să nu uităm că Esop a fost sclav o bună parte a vieții. Exprimarea deschisă a deficiențelor de caracter, a tensiunilor în relațiile interumane puteau avea consecințe din cele mai dezagreabile. Nu este nici o îndoială că cei care ascultau și transmiteau mai departe istoriile fabulistului decodau discursul în termenii relațiilor umane, savurând în plus vălul din spatele căruia devenea posibilă comentarea cu impunitate a viciilor și slăbiciunilor contemporanilor lor mai bine situați pe scara ierarhiei sociale. Literatura medievală, prin teatrul popular, Commedia del'Arte, opere literare ca *Decameronul* sau *1001 de nopți*, în parte scrieri după modele folclorice, snoavele populare au perpetuat tradiția. Aceasta este perioada în care s-au configurat personaje tipice pentru literatura genului: nătărăul, bărbatul încornorat, femeia șireată, preotul amorezat, doctorul inept. Cultura de masă modernă a continuat, cu diverse grade de deschidere în funcție de natura regimurilor politice, să dea expresie tensiunilor sociale. În România, în perioada dintre cele două războaie mondiale, teatrul de revistă a excelat în această formă de salubrizare

morală a societății. Scheciurile lui C. Tănase erau învățate pe de rost și repetate de fiecare dată atunci când oamenii vroiau să dea glas propriilor lor frustrări sau nemulțumiri. Ele erau spuse chiar de către cei care n-au avut prilejul să-l asculte. Avem în vedere texte de tipul: *Liberalii sunt cinstiți,/ Vorba vine,/ De putere-s obosiți,/ Vorba vine./ Ei săracii ar pleca,/ Dar nu fac așa ceva,/ Fiindcă noi vrem ca să stea,/ Vorba vine/* etc. În forme deghizate lucrul s-a produs chiar în perioada cea mai aspră a regimului comunist prin comici ca Toma Caragiu, maeștri în a face evidentă cenzura sau interdicția de a vorbi prin tăceri, ezitări, discurs cu sens dublu. Epigrama, mai ales cea cu conținut politic este un alt gen care a avut mare audiență la public. Pentru perioada imediat următoare ultimului război, în România acest gen a fost reprezentat în chip strălucit de Păstorel Teodoreanu. Unele din creațiile lui (vezi de exemplu, *Pe drumeagul spre cătun/ Mergea ieri un rus și-un tun./ Tunul rus și rusul tun*) au făcut ocolul țării și au rămas până astăzi în memoria colectivă. Este ușor de înțeles ecoul pe care îl putea produce un asemenea catren într-o țară ocupată de armatele ruseşti care se comportau deplorabil și comiteau abuzuri. Între aceste forme culturale și bancuri s-a produs permanent un schimb de teme. Ele s-au susținut reciproc și au evoluat în paralel. O seamă de povestiri populare umoristice au fost culese și clasificate în câteva grupe tematice mari de Stith Thompson în al său *Motif-Index of Folk Literature*.

Bancuri sunt create permanent. Cele mai multe au o circulație internațională. Unele din ele sunt reluări ale unor glume care au circulat într-un alt timp istoric și într-un alt context. Nu sunt rare cazurile când bancuri vechi sunt reciclate și reapar adaptate unor situații noi. O discuție pe tema monogenezei sau a poligenezei bancurilor riscă să rămână neproductivă, dată fiind capacitatea uimitoare a omului de a face apel la experiența înaintașilor, dar și de a reacționa prompt la presiunea socială și de a gândi în spiritul celor care i-au premers. Cele mai multe sunt produse noi. Temele care prezintă trăsături de caracter, slăbiciuni, vicii, relații general umane tind să fie mai rezistente la modificările pe care le aduce cu sine timpul. Foarte adesea, bancurile sunt contextuale. Ele privesc o situație particulară ivită într-un anume loc și timp și nu pot fi înțelese decât prin raportare la acea situație. Bancul

Întrebare: De câte feluri este curentul electric?
Răspuns: Curentul electric este de trei feluri: continuu,

alternativ şi întrerupt.

Întrebare: De câte feluri este curentul întrerupt?

Răspuns: Curentul întrerupt este de două feluri: alternativ şi continuu

nu poate fi înţeles decât prin raportare la dispoziţiile de economisire a energiei electrice date de conducerea partidului comunist român la mijlocul deceniului opt, când se înregistrau prelungite întreruperi de curent. Această măsură, împreună cu alte legi restrictive, cum ar fi decretul care interzicea avorturile sau penuria de alimente din acei ani au generat o multitudine de bancuri care ar rămâne de neînţeles celor străini de evenimentele de atunci. Vezi de exemplu:

Radio Erevan.

O ascultătoare ne întreabă: Este adevărat că aspirina poate fi folosită ca anticoncepţional?

Răspundem: Da, este adevărat.

Ascultătoarea revine cu o nouă întrebare: Cum trebuie procedat?

Răspundem: Ţinută între genunchi;

sau:

Într-o alimentară intră un tip cam timid.

– Mă scuzaţi, ştiu că nu se găseşte, dar mă întreb totuşi dacă nu aveţi cumva nişte muşchi ţigănesc.

– Avem, sigur c-avem. Cât doriţi?

– Aveţi? O jumătate de kilogram, vă rog.

– Bine, dar dacă luaţi asta trebuie să luaţi şi şuncă de Praga.

– Cum? Aveţi şuncă de Praga? Bine, daţi-mi şi un kilogram de şuncă de Praga.

– Sigur, dar dacă luaţi astea, trebuie să luaţi şi caşcaval.

– Zău? Aveţi şi caşcaval? Atunci daţi-mi şi un chil de caşcaval.

– Sigur, dar dacă vreţi să luaţi toate astea, trebuie să luaţi şi scobitori.

– Bine, dom'le, iau şi scobitori.

– Scobitori n-avem.

Pentru o ilustrare a versiunilor pe care le-a dezvoltat acest banc, vezi şi:

– Bună ziua.
– Bună ziua.
– Aveţi brânză?
– N-avem brânză.
– N-aveţi brânză?
– N-avem brânză.
– Bună ziua.
– Bună ziua.

– Bună ziua.
– Bună ziua.
– Aveţi brânză?
– Noi n-avem carne. Alături n-au brânză.

– Bună ziua.
– Bună ziua.
– Aveţi brânză?
– Avem brânză.
– Aveţi brânză?
– Avem brânză.
– Bună ziua.
– Bună ziua.

O bătrânică intră într-o măcelărie.
– Cotlete aveţi?
– Nu.
– Costiţe aveţi?
– Nu.
– Vrăbioare aveţi?
– Nu.
– Muşchiuleţ aveţi?
– Nu.
– Biftec aveţi?
– Nu.
– Jambon aveţi?
– Nu.
Femeia iese trântind uşa. Unul din vânzători către confratele lui:
– O nebună, dar ce memorie!

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dat fiind că realităţile economice care fac obiectul bancurilor (penuria asociată cu promisiunea traiului îmbelşugat într-un viitor indeterminat) au fost tipice pentru România deceniului opt, se poate spune cu grad destul de mare de certitudine că bancurile citate sunt produse româneşti, reacţii la evenimente locale. Între multele elaborări pe aceeaşi temă, vezi şi

Anunţ la ziar: Schimb scobitoare folosită la un capăt contra hârtie igienică folosită pe-o parte; – Ştii care e deosebirea dintre magazinele de carne din trecut şi cele de azi? —? — Înainte vreme, te duceai la magazin, pe firmă scria "La Costică", intrai şi înăuntru era carne. Acum te duci la magazin, pe firmă scrie "Carne", intri şi înăuntru e Costică; Se-ntoarce pantera neagră acasă şi-l ia piranda la întrebări. – Pe unde-ai umblat, mă, pân-acu? – La şedinţă, fa. – Mă prosteşti tu pe mine cu şedinţa. – Nu da, fa, pă ochii mei c-am fost la şedinţă. A venit un grangur mare, ne-a zis o grămadă dă chestii. Cică, citez: "în 1982 vom avea cu nu ştiu cât la sută mai multă carne". Citez: " în 1983 vom consuma cu nu ştiu cât la sută mai multe lactate." Citez: "în 1984 salariul nominal va creşte cu nu ştiu cât la sută". – A zis el asta? – Pă ochii mei c-a zis. – Şi ce-i aia citez? – Nu sunt sigur, da-i aşa, ca un fel de sanchi.

Numărul şi varietatea bancurilor pe tema foametei şi sărăciei este cu adevărat impresionantă. Tot produse naţionale pot fi socotite şi acele bancuri despre liderii comunişti locali care se referă la caracteristici fizice sau trăsături comportamentale particulare (senilitatea lui Brejnev, vârsta şi bolile lui Andropov şi Cernenko, incultura lui Ceauşescu, incapacitatea lui de a pronunţa corect cuvinte uzuale) sau care se bizuie pe elemente biografice, ori fac trimitere la profesia sau comportamentul unor membri ai familiei.

Între liderii comunişti cunoscuţi o întrebare-ghicitoare ca *Cine-i mic şi dă din mână şi-are patru la română?* nu trimite decât la Nicolae Ceauşescu. Aceleiaşi categorii îi aparţin multe alte bancuri:

La şcoală un elev îl întreabă pe profesorul de limba română:
– Cum se spune corect, prieten sau pretin?
Profesorul îi explică:
– În municipiu se spune prieten. În muncipiu, pretin.

sau:

Întrebare: Care e deosebirea dintre Nicolae şi Nicuşor? (Referinţă la fiul dictatorului – n.n.)

Răspuns: Primul a ieşit un nebun din doi beţivi şi al doilea un beţiv din doi nebuni.

sau:

Întrebare: Ce deosebire este între radio şi televizor?

Răspuns: Când dai drumul la radio se aude un ţăcănit. Când deschizi televizorul îl vezi pe micul ecran.

sau:

Ceauşescu a introdus o formă nouă de materialism: materialismul dietetic.

sau:

Coana Leana în faţa oglinzii, pregătindu-se pentru o recepţie:

– Nicule, ţi-ai imaginat tu vreodată, atunci când băteai cuişoarele alea în atelierul de cizmărie, c-o să ajungi să te căsătoreşti cu o academiciană?

Asemenea texte nu pot fi create decât în contextul românesc. Obsesia demolatoare a fostului preşedinte, pasiunea lui pentru vânătoare sau dorinţa Elenei Ceauşescu de a se prezenta ca om de ştiinţă constituie mărci identificatoare:

Întrebare: De ce dărâmă Ceauşescu în stânga şi-n dreapta?

Răspuns: S-a gândit că, dacă nu poate să intre în istorie, să intre în geografie.

Sau

Ceauşescu îşi povesteşte isprăvile de vânător.

– Am vânat tot felul de animale. Urşi, lei, tigri, dar cel mai mult mi-a plăcut la vânătoarea de pliznoţi.

Cei din jur se uită unul la altul. Până urmă unul îşi face curaj.

BCU SIBIU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

– Ce-s pliznoţii?

– Eram în Africa. I-am împuşcat într-un copac. Erau speriaţi şi strigau, "Please not, please not".

De asemeni,

După apariţia volumului "Despre polimeri", Elena Ceauşescu a anunţat că mai are pe şantier două lucrări intitulate "Despre poliperi" şi "Despre polipruni".

Pe lângă aceste motive specifice, multe alte bancuri pot fi regăsite în culturi diferite. Dana Maria Niculescu-Grasso[6], preluând o informaţie întâlnită la Egon Larsen[7], dă exemplul unui asemenea banc preluat de lumea comunistă din repertoriul Germaniei naziste:

Doi SA se întâlnesc la închisoare.

– De ce te-au arestat?

– Pentru că acum două zile am strigat "Jos Röhm". Dar pe tine?

– Pentru că ieri am strigat "Trăiască Röhm".

Röhm a fost unul din colaboratorii lui Hitler, care a avut iniţiativa organizării unei mişcări independente, cu caracter anticapitalist. În acel moment a fost arestat şi executat, împreună cu cei suspectaţi a fi partizani ai lui. Lucrurile se petreceau în 1934. Câţiva ani mai târziu, în 1937, în Uniunea Sovietică, Radek, un tovarăş al lui Lenin şi membru marcant în Comintern, a fost acuzat de troţkism şi condamnat la închisoare. Bancul nazist trece în repertoriul sovietic:

Dialog în închisoare:

– Pe tine de ce te-au condamnat?

– Pentru că l-am denigrat pe Radek.

– Dar pe tine de ce te-au condamnat?

– Pentru că l-am lăudat pe Radek.

– Şi pe tine?

– Eu sunt chiar Radek.

Wladislav Gomulka, liderul comunist al Poloniei, acuzat de titoism, este arestat în 1951 şi eliberat în 1956, iar bancul devine parte a repertoriului acestei ţări:

În perioada stalinistă se întâlnesc trei bărbaţi la închisoare.

– De ce eşti aici?
– Am fost împotriva lui Gomulka. Şi tu?
– Eu eram pentru Gomulka. Şi tu?
– Eu sunt Gomulka.

Nenumărate bancuri fac parte din repertoriul comun al fostei lumi comuniste. Faptul este firesc din moment ce condiţiile sociale erau foarte asemănătoare, iar schimburi de informaţii aveau loc la toate nivelurile prin călătorii particulare, vizite oficiale, schimburi de experienţă etc. Unele bancuri din fondul comun au dezvoltat în cursul anilor variante notabil diferite:

La un târg de mostre a fost amenajat şi un pavilion cu roboţi. Fiecare ţară a adus ce-a avut mai sofisticat şi în acelaşi timp mai caracteristic. Roboţii au fost programaţi să discute între ei. Cel care a iniţiat dialogul a fost computerul fabricat la noi.
Robotul românesc: N-avem cafea.
Robotul sovietic: Ce-i aia cafea?
Robotul american: Ce-i aia n-avem?

Dar şi:

Un capitalist, un socialist şi un comunist se întâlnesc în cer.
Socialistul întârzie.
– Scuzaţi-mă, dar am stat la coadă la şuncă.
Capitalistul: Ce-i aia coadă?
Comunistul: Ce-i aia şuncă?

O versiune a aceluiaşi banc a circulat în anul 2002 în zilele care au urmat întâlnirii internaţionale de la Johannesburg dedicate problemelor lumii a treia. Din repertoriul comunist, bancul trece în cel al ţărilor capitaliste şi în curs de dezvoltare, preluând problemele cu care sunt confruntate acestea.

Ieri, la deschiderea sesiunii plenare de la Johannesburg delegaţii au fost întrebaţi: "Vă rugăm să ne spuneţi părerea Dvs onestă asupra modului în care poate fi soluţionată problema lipsei de hrană în restul lumii"?
Dezbaterea care a urmat n-a dat nici un rezultat.

Africanii nu ştiau ce înseamnă hrană. Vest europenii nu ştiau ce-i aceea lipsă. Est europenii nu ştiau ce înseamnă părere. Cei din Orientul Apropiat nu ştiau ce-i aceea soluţie. Sud americanii nu ştiau ce-i aceea vă rugăm. Asiaticii nu ştiau ce poate fi onestă, iar Statele Unite nu ştiaù ce înseamnă restul lumii.

Transferuri de motive se produc şi între bancuri care aparţin la clase tematice diferite. Una din glumele care a făcut epocă în Rusia sovietică în perioada vigilenţelor împotriva duşmanilor revoluţiei şi mobilizărilor pentru război, iar mai târziu în Estul Europei în timpul multelor arestări printre ţăranii care refuzau să intre în colective a fost şi aceasta:

Perioada comunismului de război. Schimb de scrisori între Sara şi soţul ei, înrolat în Armata Roşie:

"Ar trebui să semăn cartofii. N-are cine săpa grădina."

"Nu săpa. În grădină e ascunsă o mitralieră."

"Au venit cekiştii. Au răscolit toată grădina."

"Pune cartofii."

Un banc asemănător este atestat în seria bancurilor etnice despre zgârcenia scoţienilor.

– Ai auzit cum am izbutit să călătoresc gratis până la Londra?, mă întreabă Gordon.

– Nu, zic. Habar n-am.

– Acum, aşa cum ştii, o călătorie de la mine de-acasă, de la Inversnecky până la Londra costă foarte scump pe oriunde ai merge, spune. Te costă 6 lire sterline cu trenul, te costă 3 lire dacă mergi cu vaporul şi, dacă alegi să mergi pe jos, te costă l penny taxa la podul de la Newcastle. Dar am un frate la Londra şi m-am decis să-i scriu o scrisoare. Dar ca să scrii o scrisoare de la Inversnecky la Londra costă şi asta foarte scump. Pentru că se pun creioane noi la oficiul poştal la întâi ale fiecărei luni, trebuie să fii acolo la opt dimineaţa dacă nu vrei să aştepţi o lună întreagă până să scrii o scrisoare. Eu m-am dus la opt fără cinci şi am căpătat două creioane. Apoi, hârtia de scris e şi ea foarte scumpă. A trebuit să iau la mână 498 de cărţi de la biblioteca municipală până să găsesc o foaie liberă pe care să scriu fratelui meu.

Acum, nu ştiu ce-a spus el poliţiei. Dar s-a întâmplat aşa cum am plănuit. Fiindcă peste câteva zile am fost arestat şi dus cu trenul la Londra la anchetă. În două ceasuri am fost în sala de tribunal înaintea judecătorului. Era acolo şi fratele meu. Fratele meu s-a uitat la mine şi

a zis,

– N-a făcut-o omul ăsta. L-ați arestat degeaba.

Așa că m-au eliberat și mi-au plătit și biletul de întoarcere la Inversnecky. Iar eu am avut o vacanță gratuită la Londra.

Este greu de spus care din cele două a fost creat mai întâi. Dar dacă evaluăm pozitiv concizia și caracterul sintetic al unui banc, atunci putem afirma fără teama de a greși prea mult că bancul politic a valorificat într-o direcție nouă motivul mai vechi al celui scoțian.

Categoria extrem de bogată de bancuri despre Bulă a apărut în folclorul nostru către sfârșitul deceniului șase. Bulă descinde din Păcală, Tândală, din Nastratin Hodea, Till Buhoglindă, din clovnul reprezentațiilor de teatru popular, din bufonul curților nobiliare europene, după cum are similitudini cu alți potlogari. Jan Harold Brunvand[8] observă existența a numeroase povestiri despre nătărăi -- *numbskull stories* sau *noodle tales* în folclorul american. Bulă din bancurile românești este naiv, simplu, lipsit de simțul măsurii, de diplomație în relațiile cu semenii lui, prost până la pragul imbecilității; pe de altă parte, simultan, el este șiret, vede și spune lucruri pe care nimeni altcineva nu are curajul să le remarce. Comportamente asemănătoare au și semenii lui din alte culturi. *In modern jokes, the Trickster often does things that most people refrain from doing. These tales frequently serve a cathartic function, providing a socially approved outlet for social repressions;* – În bancurile moderne Potlogarul face adesea lucruri pe care cei mai mulți se abțin să le facă. Aceste povești au frecvent o funcție catarthică, oferind o supapă admisă pentru ceea ce este social reprimat. Afirmația aparține lui Ronald L. Baker, autorul articolului *Jokes* din *American Folklore. An Encyclopedia*[9]. Bulă este de obicei copil, elev modest, așezat mereu în ultima bancă. Școala este arena lui publică, locul în care se manifestă. El decodează mecanismul minciunii oficiale și-l face public dar, părând stupid, scapă de pedeapsă. El beneficiază astfel de un tratament special, capătă privilegiul de a da în vileag evidențe pe care cei din jur se prefac a nu le observa. Acesta pare să fie unul din motivele pentru care nu poate fi făcut răspunzător pentru opiniile politice inacceptabile pe care le exprimă. Dar există și un Bulă matur, care nu a evoluat prea mult în tehnicile limbajului dublu. După cum există un Bulișor, fiul lui Bulă, descendent pe măsura tatălui.

Bulă-copil pare să fie incapabil să facă distincție între oameni și obiecte. Un obiect stricat sau unul care și-a îndeplinit funcția pentru

care fusese procurat poate fi aruncat, distrus, totuşi principiul nu se aplică oamenilor.

Bulă a lipsit două zile de la şcoală. Când se întoarce, poartă doliu la rever. Învăţătoarea îl întreabă ce s-a întâmplat.

– A murit tata, zice Bulă.

– Cum aşa?

– Păi, s-a urcat pe scaun să bată un cui, să atârnăm un tablou, şi în loc să dea cu ciocanul în cui şi-a dat în deget. Şi atâta s-a văicărit şi atâta a oftat şi atâta a plâns, c-a trebuit să-l împuşcăm.

Una din tehnicile preferate ale lui Bulă este simularea naivităţii. Într-o întrebare ca *Tovarăşa, eu nu înţeleg de ce la televizor îl vorbesc numai de bine pe tovarăşul Ceauşescu şi la radio numai de rău* este limpede că elevul ştie care este postul de radio care emite părerile critice. De altfel, într-un alt banc el o spune în mod deschis:

La şcoală învăţătoarea verifică modul în care se aplică directivele de economisire a energiei.

– Copii, să-mi spuneţi acum cum aţi economisit voi şi părinţii voştri energie electrică? Popescu.

– Noi avem în casă două televizoare, tata a sos din funcţiune unul şi în felul ăsta economisim curent electric.

– Bravo, Popescu. Ionescu.

– Noi avem în sufragerie o lampă cu şase becuri, tata a deşurubat cinci şi în felul ăsta economisim energie electrică.

– Bravo Ionescu. Bulă.

– Tovarăşa, noi avem un aparat de radio şi tata l-a pus pe Europa liberă ca să consume energia lor.

Învăţătoarea acceptă totul cu stoicism, iar uneori se arată chiar solidară cu irecuperabilul ei elev:

La şcoală învăţătoarea dă copiilor ca temă să scrie o compunere despre tovarăşul Nicolae Ceauşescu. Câteva zile mai târziu le înapoiază lucrările.

– Copii, aţi scris compuneri foarte frumoase. Mi-a plăcut cum l-aţi descris pe tovarăşul secretar general. Şi tu, Bulă, ai scris o lucrare destul de bună, dar să ştii că lua-l-ar se scrie cu liniuţe, nu într-un

cuvânt.

Bulă este în afara primejdiei câtă vreme este copil. Gândul rebel nu mai este scut protector în momentul în care ajunge la maturitate.

Bulă a fost arestat şi, după multe intervenţii, nevastă-sa obţine dreptul să-l vadă.

– Ce-ai făcut, mă, de ce te-au umflat?

– Nu ştiu.

– Cum nu ştii, prăpăditule? Cum nu ştii?

– Cică de ce m-am uitat la Ceauşescu...

– Tu mă minţi, mă.

– Cică de ce m-am uitat la el prin lunetă...

– Nu te băgau ei la răcoare pentru atâta...

– Cică de ce era ataşată la o puşcă...

Jocul ambiguităţilor cuprinde şi lumea celor care controlează viaţa eternilor pierzăreţi.

Tatăl lui Bulă merge să-şi viziteze fiul la închisoare. Când ajunge acolo află că Bulă a murit.

– Cum să moară, se necăjeşte bătrânul. Ce-a avut?

Gardianul se uită într-un dosar.

– A murit de pneumonie.

– Asta nu se poate, se revoltă tatăl. El dormea şi iarna afară şi n-a avut niciodată nimic. Cum s-a întâmplat?

Gardianul se mai uită într-un dosar.

– Aha, uite cum s-a întâmplat. Bulă a muncit toată ziua şi seara, în loc să meargă la dormitoare, a rupt-o dintr-odată la fugă spre poartă. Paza a tras în el şi l-a nimerit în plămân. Bulă încălzit de muncă, înfierbântat de alergare, glonţul rece, pneumonia gata.

Bancurile etnice, rasiale şi regionale formează o altă clasă bogat reprezentată în toate ţările. În genere ele se organizează în jurul trăsăturilor dominante de caracter ale grupului, al profesiei sau exploatează particularităţile lor lingvistice. S-a încercat, mai ales printre exegeţii români şi mai ales în ultima vreme, interpretarea bancurilor despre evrei ca dovezi ale antisemitismului grupului majoritar, iar cele despre ţigani ca probe ale rasismului. Aserţiuni de acest gen omit de obicei faptul că, numeric, sunt mult mai multe bancuri pro-semite decât

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

anti-semite; că pot fi semnalate bancuri rasiste dar şi, simultan, bancuri antirasiste. Majoritatea copleşitoare a bancurilor etnice sunt doar scurte istorioare care prezintă caracteristicile cele mai evidente ale grupului. Ele seamănă întrutotul bancurilor regionale despre ardeleni sau olteni, fără ca cineva să fi tras vreodată concluzia că românii sunt împotriva vreunuia din aceste grupuri. Multe din ele sunt chiar creaţii ale grupului care face obiectul glumei: bancuri ale evreilor despre evrei, ardelenilor despre ardeleni etc, în care sunt expuse propriile calităţi, defecte sau idiosincrazii. Situaţia este aceeaşi în toate ţările unde minorităţile etnice sau unele grupuri profesionale au făcut obiectul glumelor colective. Interpretarea unor asemenea producţii drept dovezi ale urii interetnice, rasismului sau expresia dominaţiei majorităţii asupra minorităţii este simplistă, pentru că pierde din vedere tocmai funcţia de bază a genului, aceea de a detensiona relaţiile sociale. Pentru a da un singur exemplu, bancurile despre polonezi sau irlandezi în Statele Unite nu au rezultat în descalificarea lor ca oameni, sau în persecuţii, după cum bancurile despre evrei sau negri nu au constituit probe de antisemitism sau ură de rasă.

Repertoriul bancurilor româneşti despre evrei ţine seama de cosmopolitismul lor, de un grad mai înalt de educaţie în raport cu majoritatea populaţiei şi, nu în ultimul rând, de particularităţi lingvistice ori forme specifice de exprimare. Multe din ele folosesc acelaşi set de personaje, Iţic şi Ştrul care, asemeni lui Bulă, sunt întotdeauna în dispută, nelămuriţi în privinţa vieţii pe care o duc.

Doi prieteni, Iţic şi Ştrul stau de vorbă.
– Ce faci? întreabă Iţic.
– Bine, zice Ştrul. Şi tu?
– Şi eu bine.
– Aşa ne trebuie;

sau:

Iţic se întâlneşte pe stradă cu Ştrul şi dă să treacă pe lângă el. Ştrul se opreşte în faţa lui.

– Iţic, zice Ştrul. Eu sunt Ştrul, prietenul tău. Cum aşa, tu treci pe lângă mine şi nici măcar nu te opreşti să mă întrebi, "Ce mai faci tu, Ştrul?"

– Scuză-mă, Ştrul, zice Iţic, dar sunt foarte grăbit.

– Bine, bine, zice Ştrul. Înţeleg asta foarte bine. Totuşi, oricum

ar fi, nu te opreşti tu când îl vezi pe prietenul tău să-l întrebi, măcar aşa în treacăt: "Ce mai faci tu, Ştrul?"

– Tu nu înţelegi că sunt foarte grăbit, că pierd trenul?

– Eu înţeleg asta foarte bine. Dacă m-ai fi întrebat de la început: "Ce mai faci tu, Ştrul?" acum erai deja la gară, instalat în compartiment, cu o revistă ilustrată în mână.

Exasperat, Iţic îşi ia un aer monden.

– Ce mai faci tu, Ştrul?

– Nu mă întreba.

În sfârşit,

Dimineaţa. Iţic se întâlneşte cu Ştrul.

– Ştii, Iţic, zice Ştrul, azi noapte am avut aşa un coşmar, ceva îngrozitor. Se făcea că sunt într-un tren internaţional, Bucureşti Nord-Londra. Şi trenul opreşte la Viena şi eu încerc să cobor din tren şi nu pot să deschid uşa şi trenul pleacă mai departe şi intră în Germania federală şi opreşte la München şi eu încerc să deschid uşa şi să cobor şi iar nu pot şi nu pot nici la Strassbourg şi nici la Paris şi nici la Londra şi trenul se întoarce la Gara de nord şi abia acolo izbutesc să deschid uşa, să cobor şi să mă întorc acasă. Ce zici de asta?

– Ce să zic, zice Iţic. Să-ţi spun ce coşmar am avut eu azi noapte. Abia mă culc şi sună cineva la uşă. Mă duc, o deschid şi în prag cine crezi că era? Brigitte Bardot. Goală puşcă. Cu nişte picioare că m-au apucat frigurile. Mă ia de mână, intrăm în dormitor şi în clipa aia aud un sgomot în baie. Deschid uşa şi ce crezi? În baie Rachel Welch. Aşa de goală că m-au apucat frigurile. Mă reped eu în dormitor, acolo Bebe, goală puşcă, întinsă în pat, mă întorc în baie, Rachel Welch. Iar mă duc în dormitor. Iar alerg în baie. Toată noaptea asta am făcut. Am alergat din dormitor în baie şi n-am ştiut cum să mă descurc cu două femei dintr-odată.

– Bine, zice Ştrul, dar de ce nu mi-ai dat mie un telefon? Veneam imediat.

– Dacă şi tu toată noaptea umbli prin Europa cu trenul? ...

Lucrurile stau la fel în cazul bancurilor despre ţigani:

Bulibaşa romilor din România vine la Cabinetul numărul 1 plin de veselie şi cu o sticlă în mână.

– Şefu', ăsta e secretul vieţii. Un păhărel şi trăieşti o mie de ani.

– Hai noroc.

– Hai noroc.

După câteva pahare, Bulibaşa îi spune lui Ceauşescu:

– Avem şi noi o rugăminte, Şefu', nu te supăra. Vrem şi noi un cinematograf al nostru. Să joace Raj Kapoor tot timpul, da' să nu calce picior de român pe acolo.

– Bine, bă, se aprobă.

Încă un pahar, încă două şi Bulibaşa îl roagă din nou:

– Şefu', vrem şi noi un parc. Să fie numai al nostru. Să ne batem cu cuţitele, da' să nu calce picior de român pe acolo.

– Bine, bă, se face. Dar, ia spune, o fabrică una d-aia, da' să nu calce picior de român pe acolo, nu vrei să vă dau?

– Haoleu, Şefu', te pilişi.

Un aspect interesant, puţin studiat, este cel al ocaziilor care favorizează transmiterea bancurilor. Colportorii şi-au luat întotdeauna precauţii. Bancurile se spuneau sau se schimbau pretutindeni unde se întâlneau oameni care aveau suficientă încredere unul în altul pentru a risca o asemenea activitate. Aceasta se producea fie la locul de muncă, fie în familie, între rude mai îndepărtate şi între prieteni, cu evitarea persoanelor cunoscute ca delatori sau agenţi ai poliţiei secrete. Lucrurile s-au petrecut astfel până în ultimii ani ai puterii comuniste, când înrăutăţirea severă a condiţiilor de viaţă a dus, pe de o parte la crearea unui număr mare de bancuri, iar pe de altă parte la o circulaţie deschisă a lor chiar între oameni care nu se cunoşteau, în tren, metrou, autobuz, sau la coadă. Modalitatea cea mai comună de transmitere a bancurilor este de la om la om, cu toate că adeseori colportarea se făcea în cadrul unui grup mic, în adevărate sesiuni, cu participarea fiecărui membru. În asemenea cazuri rolurile alternau. Participantul activ, cel care spunea bancul, devenea participant pasiv, receptor al bancurilor spuse de altcineva, pentru a trece apoi din nou în poziţia participantului activ ş.a.m.d. Procesul de difuziune continua pentru că fiecare devenea participant activ al bancurilor noi auzite în sesiunea precedentă într-un alt context, cu alţi indivizi sau într-un alt grup. Protocolul impune ca zicerea unui banc să fie precedată de o formulă iniţială, de obicei întrebarea dacă interlocutorul cunoaşte sau nu istoria pe care eşti doritor să o spui: "O cunoşti pe aia cu...?" sau "Ai auzit-o pe aceea cu...?" Lucrul

este necesar, dat fiind că un banc cunoscut nu mai trezește interes. Tot sferei protocolului îi aparține și regula de a evita spusul bancurilor în împrejurări care nu îngăduie râsul sau unor persoane cărora le poate displace subiectul sau ocazia (nu se spun bancuri la înmormântare, nu se spun bancuri licențioase unor femei necunoscute, doamne în vârstă etc.) Nu se poate vorbi de un ritual al zicerii, dar întotdeauna se formau ierarhii, în care anumite persoane erau bine cunoscute pentru calitatea lor de naratori. Aceștia erau solicitați și ascultați cu mai mare atenție. Bunii colportori deveneau, involuntar, și lideri de opinie în grupul căruia îi aparțineau.

Se poate vorbi de asemeni de o specializare tematică în rândul colportorilor de bancuri. În lumea comunistă și mai cu seamă în mediul intelectualilor a existat în mod constant o preferință marcată pentru bancurile politice, în comparație cu celelalte categorii, cu toate că bancurile etnice sau regionale au avut și ele audiență. Constatarea nu este surprinzătoare. Bancul este un produs folcloric urban, cel mai adesea creație a intelectualilor. În *Concluzii* la volumul său de bancuri politice, Călin-Bogdan Ștefănescu[10] notează că structura socio-profesională a celor de la care a cules bancurile incluse în volum a fost următoarea: 67% intelectuali, 14% tehnicieni, funcționari, 11% maiștri, muncitori, 7% casnice, pensionari, 1% țărani. Colportorii cei mai activi ai genului sunt maturii, în mai mare proporție bărbați decât femei. Potrivit datelor statistice furnizate de autor, bancurile cuprinse în colecția sa au fost culese în proporție de 13% de la persoane sub 30 de ani, în vreme ce 54% au fost furnizate de cei cuprinși între 30-40 de ani, 24% de persoane cu vârsta cuprinsă între 40-50 de ani și doar 9% de persoane de peste 50 de ani.

Fapt prin excelență folcloric, bancul a fost întotdeauna apreciat pentru oralitatea lui. El este, de asemeni, un fenomen sincretic. Textului narativ i se adaugă gesturile, mimica, intonația, ezitările, limbajul, diferit în funcție de cel care îl spune și de cel căruia i se adresează. În zilele noastre bancuri circulă de asemeni pe internet, pot fi întâlnite la aviziere, apar in gazete, ca benzi desenate, caricaturi, încorporate în scene de film. O seamă de scriitori au inclus asemenea producții folclorice în scrieri literare, izbutind câteodată să pună în evidență oralitatea, trăsătură fundamentală a genului:

Mergea Papa nu știu unde... Avea șofer. Și la un moment dat se plictisește, că mergea ăla prea încet și-i zice șoferului: "Bă, ia dă-te la

o parte să conduc şi io niţel". Preasfinţia ta, că cât, că mâr, mă rog, opreşte până la urmă şi trece Papa la volan. Şi bagă Papa, mânca-ţi-aş, 100, 160, 200 pă oră. Pac. Trece pe lângă el un caraliu, urmărire, îl opreşte. Vine caraliu' la geam, dă să scoată chitanţieru' şi se cacă pă el, îţi dai seama. Se dă mai încolo şi sună prin staţie. "Alo, şefu... zi, mă... am o problemă... ce e, mă?... am oprit pe cineva pentru viteză... aşa, şi ce suni? amendează-l şi gata... şefu', e groasă, nu pot să-l amendez... de ce, mă, e mare? asta e, legea e tot aia, dă-i amendă... nu pot, şefule, e groasă, cum să-ţi zic? e mare rău... aoleu, cât de mare? e şefu de la capitală? nu şefu', mai mare... cine e, mă? e primaru'? lasă-l atunci, na, dă-i o amendă mai mică... nu pot, şefule... e mai mare, mai de sus... da' pă cine ai oprit, mă pă preşedintele?... mai sus, şefu', mai mare... păi cine, mama naibii e, mă, zi odată? ... nu ştiu, şefu', dar şoferul lui e Papa..."[11].

NOTE

[1] *Joke*, în *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, Editată de Thomas A. Green, ABC-CLIO, Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, Anglia, vol. I, 1997, p. 471.

[2] *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Cornel University Press, Ithaca, New York, 1978, *apud Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*, p. 471-472.

[3] Bucureşti, Paideia, 1991, p. 165 şi următ.

[4] *Op. cit.*, p. 165.

[5] *Bancurile politice în ţările socialismului real*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1999, p. 19.

[6] *Op.cit.*, p. 69-71.

[7] *Wit as a Weapon. The political Joke in History*, Frederick Muller Limited, London, 1980.

[8] *The Study of American Folklore. An Introduction*, W.W.Norton and Company, Inc., New York, 1968, p. 110.

[9] Editată de Jan Harold Brunvand, Garland Publişing, Inc., New York and London, 1996, p. 415.

[10] *Op.cit.*, p. 184-185.

[11] Constantin Popescu, *Mesteci şi respiri mai uşor*, Cartea Românească, 2002, p. 105-106.

Ai auzit că...?
Zvonul ca gen folcloric*

Zvonul a intrat în sfera cercetării relativ recent. Studiile americane de psihologie a zvonului[1] inițiate în timpul celui de al doilea război mondial și finalizate câțiva ani mai târziu – au fost urmate, în perioada tulburărilor civile și rasiale din deceniul șase, de cercetări de sociologie a zvonului[2]. Studiul s-a extins ulterior asupra domeniilor bancar, cel al producției industriale și vieții politice[3]. A fost investigată natura, circulația și rolul zvonurilor în comunități izolate, societăți primitive și, ocazional, în societăți comuniste[4]. Zvonul ca gen folcloric a fost cercetat puțin și nesistematic. Textul de față – pe care îl vom ilustra mai ales cu exemple din fondul românesc postbelic – încearcă să umple acest gol.

Câteva din definițiile date zvonului merită o cât de succintă discuție. Allport și Postman[5] au definit zvonul ca fiind *a specific (or topical) proposition for belief, passed along from person to person, usually by word of mouth, without secure standards of evidence being present*[6]; – un enunț specific (pe o anume temă) spus pentru a fi crezut, difuzat de la individ la individ pe cale orală, fără să existe garanția unei dovezi. Zvonul este, după Rosnow și Fine[7], orice tip de informație care nu este nici dovedită, nici infirmată. Potrivit acestuia, aspectul esențial al enunțului sau informației numite zvon este conținutul lui. Arnold M. Rose[8] este totuși de părere că zvonul nu ar trebui definit în raport cu conținutul său, faptul că informația este neadevărată sau nefundată științific, după cum nu ar trebui definit nici în raport cu forma, faptul că informația este transmisă pe cale orală. Zvonul este rezultanta unui proces, un efort dezorganizat de a ajunge la definirea unei situații, în împrejurările în care 1) canalele formale și structurate de circulație a informației – cele pe care se bazează populația – sunt blocate sau discreditate[9], 2) nici un individ nu se află în posesia informației depline, și, 3) lipsesc sursele de validare a informației. Nu este, de aceea, surprinzător că zvonurile tind să apară în perioadele în care comunicarea dintre diversele grupuri sociale sau etnice este

întreruptă sau distorsionată. Ele iau aspecte epidemice în momentele de criză socială, instabilitate politică sau teroare.

Absența zvonurilor în Anglia în timpul ultimului război mondial s-a datorat în bună parte convingerii populației că statul le spune adevărul despre ceea ce se petrece în țară. Lucrurile au stat diferit în America, în pofida străduinței de a informa corect. După bombardamentul de la Pearl Harbor țara a fost invadată de zvonuri. Ele au devenit și mai intense după ce presa a publicat o dare de seamă asupra dezastrului. Allport și Postman menționează că cele mai multe din zvonurile aflate în circulație priveau numărul victimelor și pierderile materiale suferite ca urmare a atacului japonez. Se spunea că numărul victimelor a fost cu mult mai mare decât cel raportat, că 1000 de avioane au fost distruse la sol, că întreaga flotă a Pacificului a fost distrusă, iar guvernul ascunde realitatea.

Un prim aspect pe care îl propunem discuției este cel al centrelor de propagare a zvonurilor. Zvonul nu pune în circulație numai o informație, adevărată sau falsă; el exprimă de asemeni starea de spirit a colportorilor, dă glas anxietăților și dorințelor lor; zvonul vehiculează o atitudine. În societățile intens politizate sau polarizate există două centre distincte de diseminare a zvonurilor, unul, popular, care definește moral sau caracterologic autoritatea din perspectiva grupurilor sociale dezavantajate și un al doilea, care reprezintă punctul de vedere al autorității și care, la rândul său, pune în circulație știri false menite să manipuleze opinia publică, să legitimeze puterea politică sau să-i discrediteze pe opozanți. Această componentă poate folosi ca instrument în identificarea originii zvonurilor.

Zvonul potrivit căruia Nicolae Ceaușescu, în unele versiuni atât el cât și soția lui, Elena, în altele numai ea, pentru a-și menține sănătatea, făceau transfuzii cu sânge de copii sau se îmbăiau în el, este ilustrativ. Originea populară a acestei informații nu mai trebuie demonstrată; informații identice fac obiectul unor legende datând din Evul Mediu. Același lucru poate fi spus despre zvonul potrivit căruia fostul lider al partidului comunist din România ar fi avut mai multe sosii care îl substituiau și apăreau în locul lui la diverse întruniri. Punctul de pornire al zvonului, independent de conținutul său, trebuie căutat în opinia publică. Potrivit acesteia, ubicuitatea, lipsa de sinceritate, apetitul pentru practici secrete sunt trăsături de bază ale personajului.

Zvonurile sunt, de asemeni, propagate în mod deliberat de specialiști aflați în slujba puterii[10]. Putem cita în acest sens zvonurile

aflate în circulație în anul 1968 potrivit cărora ar fi fost săvârșite acțiuni armate împotriva României. În mai multe rânduri, tancuri sovietice ar fi trecut frontiera în țara noastră. Agresiunea ar fi fost stopată cu ajutorul unei arme secrete care a topit și evaporat tancurile și pe combatanți. Zvonurile au fost propagate după invadarea Cehoslovaciei de trupele Pactului de la Varșovia în august 1968, într-un moment de afirmată distanțare a României față de URSS. După toate probabilitățile, zvonul urmărea sensibilizarea sentimentelor patriotice ale populației și instilarea ideii că, în eventualitatea unei agresiuni reale, rezistența va beneficia de existența unor arme necunoscute inamicului.

Statul a fost preocupat dintotdeauna să cunoască opinia populației despre modul în care își exercită puterea. În Roma antică a existat funcția de *delator*, gardian al zvonurilor publice. Aceștia aveau datoria să raporteze împăratului ceea ce se spune pe stradă despre el și să reacționeze, corectând sau producând zvonuri care să contracareze afirmațiile neconvenabile puterii imperiale.

Odată pus în circulație, un zvon poate scăpa de sub control. El poate provoca mai mult rău decât bine intereselor celor care l-au lansat. Prin circulație se adaugă detalii, unele date sunt distorsionate, apar schimbări surprinzătoare, iar efectul poate fi contrar celui așteptat. Acesta este motivul pentru care zvonurile sunt lansate cu un număr mare de detalii neverificate. F. C. Bartlett[11] recomandă ca, în eventualitatea că un zvon scapă de sub control sau devine vătămător, să fie furnizate detaliile omise în varianta inițială. Aceasta va duce la dispariția zvonului. *It is of little use merely to deny them blankly*, observă acesta. *The better way is to tie them up with details that have no face value, and then the rumours will stand to appear silly and to die of their own accord*[12]; – E de puțină utilitate să te limitezi la a le nega complet. Este mai bine să le asociezi unor detalii fără vreo valoare, astfel că zvonul va apare stupid și va muri de la sine.

O întrebare retorică în circulație în România ultimelor decenii de comunism suna astfel: "Ce este o lege?" "Legea", venea răspunsul, este un zvon trecut prin Marea Adunare Națională." Pentru a înțelege sensul enunțului, va trebui să ne amintim că adoptarea multor legi – îndeosebi a celor mai nepopulare, cum ar fi creșterile de prețuri sau reducerile de personal în diferite ramuri de activitate – erau precedate de zvonuri care puneau în circulație cifre și procente exagerate, prevestind greutăți care aveau să vină. Propagate de către autorități, asemenea zvonuri aveau misiunea să testeze reacția populară și să

pregătească psihologic acceptarea noilor restricții. Legea era supusă corpului legislativ abia după ce zvonul își încheia ciclul de existență. Cifrele aprobate erau de regulă mai mici decât cele cunoscute din sursă orală. În afara avantajelor obținute prin testare și acomodarea gradată a populației la noua realitate, legea proba – în intenția specialiștilor zvonului – preocuparea conducerii statului pentru omul de rând, dorința ei de a-i ușura viața limitând severitatea măsurilor restrictive așa cum apăruseră ele din sursa orală.

Zvonurile care au circulat în România – o țară în care tensiunile sociale au fost cronice – confirmă existența celor două centre de propagare menționate mai înainte. Identificarea centrului de diseminare nu este întotdeauna ușoară. Astfel, este greu de stabilit astăzi dacă zvonul potrivit căruia Ceaușescu era bolnav de cancer a fost *wishful thinking*, "pipe dreams", cum le numesc Allport și Postman și, ca atare, de origine populară, sau unul difuzat de grupuri interesate care gravitau în jurul puterii. Acestea puteau viza încheierea cu bine a congresului la care dictatorul urma să fie reales, oferind simultan populației speranța unui sfârșit apropiat.

Regimurile totalitare (antice sau contemporane) au refuzat în general dialogul cu grupurile sociale opresate. În lipsa lui, cele două forțe s-au înfruntat prin zvonuri. Uneori această confruntare a luat aspectul războiului psihologic. Astfel, în timpul incendiului care a pustiit Roma în anul 64 e.n., populația orașului, profund nemulțumită de conducerea despotică a împăratului, răspândește zvonul că Nero ar fi fost cel care a declanșat dezastrul și că, pe deasupra, a mai compus și o odă în onoarea flăcărilor care mistuiau așezarea. Faptul că zvonul nu era adevărat nu l-a ajutat pe împărat. Tensiunile sociale ating o fază critică. În acel moment Nero lansează la rândul lui zvonul că autorii incendiului ar fi fost de fapt creștinii, încă mai urâți de popor. Zvonul a prins pe un teren fertil. Creștinii formau o minoritate, dar erau activi, iar populația era înfricoșată de ei. În felul acesta, Nero a deviat sentimentele de ostilitate ale populației, îndreptându-le împotriva unui segment al societății. Războiul psihologic a fost câștigat de putere.

În absența dialogului social, zvonurile provenind din cele două surse au o existență paralelă. În România au fost totuși câteva împrejurări când statul a intervenit, dezmințind sau confirmând zvonuri puse în circulație în mediile populare. Vezi în acest sens zvonul potrivit căruia Ștefan Voitec ar fi fost înlăturat – în urma unei dispute – din cercul intimilor lui Ceaușescu. La o lună după dispariția acestuia de pe

scena politică şi după ce zvonul îl localiza ca pacient într-un spital psihiatric, iar postul de radio Europa Liberă transmitea ştirea, Ştefan Voitec este arătat la televiziune în compania celui care l-ar fi disgraţiat. Camera de luat vederi s-a oprit insistent asupra lui, pntru a-i sublinia prezenţa şi a infirma astfel zvonul.

Zvonul este un gen folcloric. El circulă preponderent în medii urbane. Rosnow-Fine fac distincţie între *zvon* şi *bârfă*. Bârfa este o informaţie care circulă în cercul limitat al cunoscuţilor, priveşte aspecte ale vieţii particulare a acestora şi poate fi relativ uşor verificată ca adevărată sau falsă. De exemplu, viaţa particulară a unei stele americane de cinema nu poate interesa în principal decât lumea restrânsă a Hollywoodului. Eventualitatea ca această bârfă să devină zvon este extrem de mică. Spre deosebire de bârfă, zvonul conţine o informaţie de interes larg, audienţa lui este mult mai mare, iar posibilitatea de a verifica adevărul lui este redusă. Difuziunea zvonurilor se produce atât între cunoscuţi, cât şi între indivizi care se află într-o relaţie de comunicare pe perioade de timp scurte (în tren, la coadă, în locuri publice). Ca regulă generală, informaţia este propagată dinspre centrele de autoritate către periferie. Mediile săteşti – situate înafara evenimentelor majore – în măsura în care participă la colportarea zvonurilor, sunt receptoare, iar nu emiţătoare de informaţie. Oralitatea este o caracteristică majoră a genului. Emiţătorul informaţiei instituie în raport cu receptorul o relaţie de dominare. Pentru a preveni posibile dubii privind adevărul celor afirmate, el recurge adeseori la afirmarea proximităţii faţă de centrul de diseminare: *ştiu din sursă sigură... mi-a spus X, prieten intim cu ministrul* etc. Asemenea precizări par să intre în conflict cu formula-emblemă a genului, *ai auzit că...*, formulă care sugerează ambiguitatea sursei şi a adevărului informaţiei.

Asemeni altor categorii folclorice, prin circulaţie, zvonul este supus la două tipuri de transformări. Pe de o parte, la nivelul individului colportor, poate fi remarcată tendinţa de a păstra conţinutul esenţial al mesajului. Excepţie fac cei care transmit mai departe fără să înţeleagă, cei care nu reţin detaliile enunţului sau cei care alterează enunţul în mod deliberat. Adausul de detalii, amplificarea elementelor conţinute în mesaj este un fenomen care însoţeşte circulaţia orală. Pe de altă parte, la nivelul colectivităţii colportoare, se manifestă tendinţa de a încorpora zvonul în tipare narative tradiţionale. Allport şi Postman s-au referit la aceasta în distincţia pe care au făcut-o între memoria

individuală şi memoria socială care, deşi au multe trăsături comune, în sensul că distorsionează evenimentele în mod similar, sunt, totodată distincte. Memoria individuală se defineşte prin tentativa de a menţine elementele esenţiale ale comunicării. Memoria socială tinde, dimpotrivă, să convenţionalizeze, să exprime ceea ce este comun grupului. După un timp, zvonurile vor căpăta caracteristicile culturii în care circulă[13].

Circulaţia orală nu este o condiţie obligatorie a zvonului. În România postrevoluţionară multe ziare şi, nu în ultimul rând, televiziunea s-au dovedit medii prielnice pentru diseminarea zvonurilor. Ele au fost difuzate prin canalele aflate sub controlul puterii sau obediente acesteia: astfel, presa a raportat că, în iunie 1990, minerii care au devastat sediul P.N.Ţ.c.d. *au descoperit* între altele, *o maşină de fabricat bani.* (Ştirea a fost însoţită de fotografia neclară a unui obiect, după aparenţe, o maşină de copiat.) Doina Cornea ar fi plecat în Ungaria să cedeze Transilvania. Gabriel Liiceanu ar fi legionar. Doina Cornea ar fi unguroaică: o cheamă Juhasz. Tot Doina Cornea ar fi căsătorită cu Ion Raţiu.

Diseminarea zvonurilor este limitată la grupurile sociale interesate în informaţia pusă în circulaţie. Acestea pot fi grupe de vârstă, profesionale, grupuri etnice, straturi sociale. Relativ puţine zvonuri ajung la cunoştinţa întregii populaţii. Allport şi Postman fac şi ei observaţia că circulaţia zvonurilor se produce într-o societate omogenă, în care indivizii sunt puternic interesaţi în transmisia ştirilor: *Rumor is set in motion and continues to travel in a homogenous social medium by a virtue of the strong interest of the individuals involved in the transmission. The powerful influence of these interests requires the rumor to serve largely as a rationalizing agent: explaining, justifying, and providing meaning for the emotional interes at work. At times the relationship between the interest and the rumor is so intimate that we may describe the rumor simply as a projection of an altogether subjective emotional condition*[14]; – Zvonul se pune în mişcare şi continuă să circule într-un mediu social omogen, în virtutea puternicului interes al indivizilor implicaţi în transmiterea lui. Influenţa puternică a acestor interese impune ca zvonul să servească mai ales ca un factor raţionalizator: să explice, să justifice şi să dea sens interesului emoţional aflat în discuţie. Câteodată, relaţia dintre interes şi zvon este atât de intimă, încât putem descrie zvonul cu simplitate ca fiind proiecţia unei stări emoţionale deplin subiective. Rata de difuziune, precum şi ritmul de propagare sunt direct proporţionale cu gradul de interes al informaţiei conţinute în zvon. În momentul în care a atins limita de expansiune,

zvonul îşi încetează existenţa. Mai curând sau mai târziu el va fi înlocuit cu un altul. În societăţile în care tensiunile sociale sunt de durată, seturi de zvonuri – propagate în mod constant din cele două centre – se află în permanenţă în circulaţie. Se cuvine să observăm că zvonurile diseminate din centrul apropiat de autoritate au aceeaşi forţă de difuziune ca şi cele de origine populară. Este probabil că lucrurile se petrec identic şi în sens invers, cu deosebirea că în cel de al doilea caz audienţa este mai mică.

Zvonurile reprezintă *jurnalul vorbit* al societăţii. Acesta cuprinde *ştirile* nevalidate, dorinţele şi temerile grupurilor care le colportează. Caracterul de noutate al ştirilor poate fi obiect de discuţie. Analiza zvonurilor pune în evidenţă existenţa unor motive recurente, precum şi motive identice sau similare în culturi diferite.

În deceniul cinci, într-o perioadă de prelungită criză alimentară, a circulat zvonul că la restaurantul Ciocârlia din Bucureşti se prepară mititei din carne de om. Mai multe schelete ar fi fost descoperite în pivniţa localului. Un zvon similar a circulat trei decenii mai târziu. De data aceasta localul era restaurantul Budapesta, unde s-ar fi vândut organe de om. Un băiat ar fi murit din această cauză, iar investigaţia a condus la descoperirea vinovatului, în persoana unui ţăran care a vândut aceste produse restaurantului. Ar fi de amintit că, în 1982, data propagării acestui zvon, crizei de alimente i s-a adăugat şi campania de dezavuare a ţăranilor, campanie întreţinută de autorităţi. Ţăranii erau acuzaţi că refuză să vândă mărfurile pe piaţă la preţurile fixate de stat şi-i înfometează în mod deliberat pe cei de la oraş. În felul acesta lipsa de alimente nu s-ar datora exporturilor masive impuse de autoritatea centrală, ci ţăranilor care doresc să profite de situaţie pe seama populaţiei urbane. Nu este exclus ca localizarea crimei la restaurantul Budapesta să facă aluzie la relaţiile dintre România şi Ungaria la acea dată. Versiunile româneşti ale acestui zvon îşi au, probabil, originea într-un caz real, cel al celebrului Fritz Haarmann, cunoscut sub numele de *Căpcăunul din Hanovra* care, în 1925, a omorât cel puţin 20 de tineri, posibil 40, i-a tăiat, dezmembrat şi vândut carnea populaţiei. După descoperirea crimei toată populaţia oraşului s-a aflat vreme de câţiva ani pe dietă vegetariană.

Zvonul citat deja, cel care descrie metoda folosită de Ceauşescu pentru menţinerea sănătăţii, trebuie raportat la un altul, aflat în circulaţie în deceniul cinci, potrivit căruia cetăţeni străini extrag, în scopuri obscure, sânge din trupurile copiilor. În contextul isteriei colective provocate de zvon, un bărbat are o pană de motor în piaţa Dudeşti din

capitală. Omul coboară din maşină, deschide portbagajul şi îşi scoate sculele necesare reparaţiei. Un grup de oameni adunaţi în jurul lui observă că în portbagaj se află un vas care conţine un lichid roşu. Proprietarul maşinii este atacat cu promptitudine. Abia după aceea se constată că în conteiner se afla vin. Zvonul a circulat într-o vreme când proaspăt instaurata dictatură a proletariatului era obsedată de posibilitatea infiltrării unor spioni şi sabotori de peste hotare şi căuta să cointereseze populaţia la vigilenţă, fără să o informeze însă asupra motivelor reale. Ambele variante trebuie raportate, la rândul lor, la un caz real, consemnat istoric, cel al Elisabetei Bathory[15] care, la începutul sec. al 15-lea, a fost condamnată pentru că s-a îmbăiat – din dorinţa de a-şi menţine tinereţea – în sângele fecioarelor de pe domeniul ei. Reciclarea zvonurilor este un proces întâlnit frecvent în folclor. El este facilitat de apariţia unor situaţii similare sau raportabile la cea care a generat zvonul iniţial.

Zvonurile care pot fi grupate în ciclul *Domnul cel bun* au şi ele modele mai vechi. Tiparul lor comun este următorul: diverşi secretari judeţeni ai partidului comunist, în unele versiuni Ceauşescu însuşi, vizitează incognito fabrici, magazine, policlinici, pieţe alimentare, pentru a vedea cum se comportă supuşii. În una din versiuni, secretarul judeţean din Braşov, deghizat în muncitor, se duce să se angajeze la uzina de tractoare din oraş. Este lăsat să aştepte o zi întreagă, în vreme ce funcţionarul care trebuia să rezolve cererea îşi petrece timpul jucând cărţi cu câţiva colegi. Atunci când îi acordă, în sfârşit, atenţie, reprezentantul autorităţii îşi dezvăluie identitatea şi instaurează ordinea.

Zvonuri cu un conţinut similar au circulat în diverse regiuni ale ţării. În mod evident, ele erau destinate să legitimeze conducerea politică, să afirme preocuparea acesteia pentru justiţie socială. Aceste zvonuri reiau motive cunoscute în poveştile despre Cuza Vodă.

Exemplele citate îngăduie mai multe comentarii: a) odată ieşit din circulaţie, după ce a saturat audienţa, zvonul intră în memoria pasivă a societăţii, de unde poate reveni, în momentul în care reapare o situaţie asemănătoare celei anterioare; b) Zvonurile nu sunt bunuri culturale ale unui anume grup social. Un zvon propagat dintr-un centru poate fi reluat identic sau modificat decenii mai târziu din centrul aflat la polul opus al societăţii; c) Pe baza datelor pe care le avem – zvonurile nu au făcut obiectul unei culegeri cât de cât organizate – este greu de precizat ritmul de reintrare în circulaţie. Unele exemple sugerează că fiecare generaţie reia într-un mod sau altul fondul de zvonuri al generaţiei anterioare. Allport şi Postman citează un asemenea zvon, apărut

succesiv în timpul primului şi celui de al doilea război mondial. Este vorba despre un prizonier de război american aflat într-un lagăr german în primul război şi într-un lagăr japonez în al doilea. Prozonierul trimite acasă o scrisoare care nu conţine vreo informaţie ieşită din comun, cu excepţia rugăminţii adresate familiei ca aceasta să păstreze timbrul scrisorii. Cum se ştia că soldatul nu avusese vreodată pasiuni filatelice, familia devine suspicioasă şi decide să cerceteze. Timbrul este dezlipit. Sub el soldatul a scris că cei care l-au capturat l-au pedepsit tăindu-i limba. În ciuda circulaţiei foarte intense, zvonul s-a dovedit fals. Scrisorile pe care le expediau prizonierii din lagăre nu erau timbrate, iar tăierea limbii este însoţită de o hemoragie care poate provoca moartea dacă nu este supravegheată medical. Un asemenea zvon produce însă un efect psihologic puternic asupra populaţiei civile, după cum un zvon lansat în rândul militarilor poate să incite soldaţii la luptă. Este consemnată declaraţia unui ofiţer care le-a spus soldaţilor din subordine înaintea unei bătălii că vasul spital "Llandovery Castle" ar fi fost scufundat de inamic. Se impun totuşi studii particulare privind periodicitatea zvonurilor. Ar fi de asemeni interesant de înţeles motivul pentru care unele zvonuri reiau ciclul circulaţiei scurtă vreme după ce îşi încetaseră existenţa, în timp ce altele reintră în circulaţie la intervale mari sau sunt abandonate definitiv; d) Zvonurile nu aparţin în exclusivitate culturii care le-a produs. Ele circulă pe teritorii vaste, între culturi care comunică fie direct, fie prin intermediari. Limba nu constituie o barieră în propagarea zvonului.

Zvonurile comunică, împart un teritoriu comun cu alte categorii ale folclorului, îndeosebi cu cea a naraţiunilor şi, în cadrul acesteia, cu legenda urbană. Ambele transmit, aparent, un fapt şi solicită auditoriul să-l accepte ca pe un adevăr. Ne întrebăm dacă o serie de naraţiuni referitoare la personaje istorice nu au circulat iniţial ca zvonuri, devenind legende abia după ce a dispărut generaţia care a fost martora evenimentelor reale. Încorporate în tiparele culturii populare, standardizate zvonurile au devenit treptat poveşti, legende istorice. Eroul a pierdut trăsăturile individuale, în favoarea trăsăturilor generale ale eroului popular. *Portretul robot* a luat locul fotografiei. Că lucrurile se petrec aşa ne-o dovedesc o seamă de balade istorice ai căror eroi prezentaţi drept haiduci, sunt în realitate bandiţi şi tâlhari de drumul mare. Câteva generaţii mai târziu, în cântecele epice care le narează isprăvile, ei apar drept luptători împotriva opresiunii sociale, străine etc. Conversiunea la tipul Robin Hood a fost totală şi s-a produs relativ repede.

Zvonul împarte un teritoriu comun şi cu alte categorii ale folclorului, între care bancul politic. Faptul nu este neobişnuit, din moment ce ambele categorii au o audienţă comună şi dau glas aceloraşi anxietăţi. Mai mult decât atât, cele două genuri se susţin reciproc. Existenţa unui zvon poate duce la geneza unui banc. La rândul său, acesta dă credibilitate zvonului. Potrivit unui banc binecunoscut, un cetăţean se duce la Ministerul de interne să depună o petiţie. Ofiţerul de la ghişeu se uită la ea şi-i spune că n-o poate înregistra fiindcă nu e dactilografiată. Omul iese în hol, unde întâlneşte un necunoscut. "Spune-mi, te rog, ştii unde-i o maşină de bătut?" "Nu ştiu, domnule. Pe mine m-au bătut manual." Bancul nu-şi dezvăluie pe deplin sensul decât celui care este înarmat cu o informaţie suplimentară, diseminată prin zvon. Potrivit acesteia, un cetăţean adus la anchetă la Ministerul de interne este tratat iniţial extrem de civilizat şi i se spune chiar că are dreptul să telefoneze şi să-şi informeze familia asupra locului unde se află. I se indică în acest scop ceva care seamănă cu o cabină telefonică, dar care se dovedeşte a fi o cameră de tortură. Maşina, care îi absolvă pe cei care o folosesc de culpă morală, are capacitatea să aplice lovituri în diverse porţiuni ale corpului, pe durate de timp variabile, la intensităţi diferite.

În concluzie, se poate spune că zvonul, ca fenomen cultural, poate fi studiat din perspective multiple. El este deopotrivă un fapt sociologic şi psihologic. Ca gen folcloric el are caracteristicile celorlalte categorii tradiţionale: anonimat, oralitate, este supus procesului de standardizare, face apel la formule, cunoaşte versiuni. Existenţa lui nu este limitată la ţările comuniste sau la cele cu regim totalitar, dar tensiunile sociale pe care le-au întreţinut acestea, lipsa de comunicare între diverse grupuri sociale i-au menţinut vitalitatea.

Interesul pentru zvonuri al autorului acestor rânduri nu este strict academic. El este tulburat de persistenţa lor în România deceniului nouă, după consumarea unei revoluţii care s-a împlinit cu sacrificiul multor vieţi. De amploarea fenomenului. Existenţa lor este un simptom al unei serioase maladii sociale. Este încă mai grav când acest fenomen se manifestă într-o ţară care, prin schimbarea regimului politic a deschis posibilitatea restabilirii dialogului între grupurile care compun societatea. Se pare că acest lucru nu a avut loc. Ca folclorist ar trebui să mă bucur. Ca om născut în această ţară şi preocupat de destinul ei, o asemenea bucurie nu-mi este îngăduită.

NOTE

* Comunicare prezentată la cel de al 16-lea Congres al Academiei Româno-Americane, Bucureşti, 1991.

[1] Allport, Gordon W. şi Leo Postman, *The Psychology of Rumor*, Henry Holt and Co., New Tork, 1947.

[2] Şibutani, Tamotsu, *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*, Bobbs-Merril, New York, 1966; Knopf, Terry Ann, *Rumors, Race and Riots*, New Brunswick, New Jersey, 1975; Tumer, Ralph H. şi Lewis Killian, *Collective Behavior*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, Inc. 1957.

[3] Rose, Arnold M., "Rumor in the Stock Market", în *Public Opinion Quarterly*, Vol. 15, (Fall 1951), p. 461-486; Barlett, F. C., *Political Propaganda*, Cambridge, At the University Press, 1940; Dobb, Leonard W., *Propaganda. Its Psychology and Technique*, Henry Holt and Co., New York, 1939; Taylor, E., *Strategy of Terror*, Houghton Mifflin, Boston, 1940.

[4] Firth, Raymond, "Rumor in a Primitive Society", în *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 53, 1956, p. 122-132; Sampson, Steven, "If It's Not in the Papers It Must Be True: Rumors in Socialist Romania", comunicare pregătită pentru Conferința Folclorul în statele est europene, Bellagio, 1984, Mss.

[5] *Op. cit.*, p. IX.

[6] *Op. cit.*, p. IX.

[7] Rosnow, Ralph L. şi Gary Alan Fine, G., *Rumor and Gossip: The Social Psychology of Hearsay*, Elsevier, New York, 1976.

[8] Rose, Arnold M.. *Human Behavior and Social Processess. An Interactionist Approach*, University of Minnesota, 1962, Houghton Mifflin Co., Cap. "Collective Dinamics: Process and Form", p. 352.

[9] Divorțul dintre perspectiva autorității şi cea populară este total. Ca rezultat, opinia publică respinge global orice informație venită din sursă oficială şi, prin contrast, tinde să acorde credit tuturor informațiilor care circulă pe cale orală. Vezi în acest sens titlul lucrării lui Steven Sampson. De asemeni, Barber, Bernard, *The Logic and Limits of Trust*, Rutgers University Press, New Jersey, 1983.

[10] Practica "implantării" zvonurilor are o veche tradiție. La începutul secolului trecut, ziarul *New York World-Telegram* publica un anunț, "Propagandişti antrenați pentru orice scop", cu următorul conținut: *Propagandiştii amintiți îşi vor desfăşura activitatea în unități de câte doi (2) şi vor disemina informația în locuri desemnate în contract, în această localitate şi în altele, circulând în metro, funiculare, în tramvai, pe vapoare, în birouri sau ascensoarele magazinelor, vor lua parte la spectacole, concerte, petreceri, târguri, meciuri de basebal şi fotbal, precum şi în alte locuri în care se adună oameni.* Un asemenea

propagandist va lua, de exemplu, un taxi şi-i va spune şoferului: *Ştiai că cei care produc o anume marfă (fabricată de o companie rivală) au fost prinşi că angajează leproşi la fabrica lor?* (Cf. Dobb, Leonard, W., *Op. cit.*, p. 400.)

[11] Bartlett, F. C., *Political Propaganda*, Cambridge, At the University Press, 1940.

[12] *Op. cit.*, p. 92.

[13] Allport şi Postman, *Op. cit.*, p. 59-60.

[14] *Op. cit.*, p. 43.

[15] McNally, Raymond, *Dracula Was a Woman*, McGraw Hill, New York, 1983.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Satul global şi folclorul lui: legendele urbane

Legenda urbană este unul din genurile productive ale folclorului în societatea contemporană. Acesta este motivul pentru care nu puţini cercetători ai literaturii populare îşi concentrează astăzi atenţia asupra culegerii şi studierii acestui tip de naraţiuni.

În ciuda unei incontestabile popularităţi, legendele urbane sunt puţin cunoscute printre specialiştii din ţările cu o cultură tradiţională puternică şi încă vie. Ei tind să privească aceste materiale cu oarecare dispreţ şi să le considere lipsite de interes. Ele nu au complexitatea poveştilor tradiţionale clasice şi nici vechimea lor. Cel mai adesea sunt istorioare scurte, alcătuite dintr-un singur episod, care descriu un eveniment al cărui erou sau victimă este un om de rând. Pentru cei mai puţin familiarizaţi cu acest tip de povestiri, prezentăm un text care întruneşte mai toate caracteristicile genului. Naraţiunea a circulat intens la New York, dar şi în alte centre urbane, în ultimii ani:

Un om de afaceri se duse la New York şi seara, cum nu avea ceva mai bun de făcut, intră într-un bar, unde cunoscu o tânără extrem de atrăgătoare. Petrecură împreună mai multe ceasuri, băură câteva pahare, după care bărbatul o invită la hotel. Îi spuse că locuia foarte aproape, la distanţă de două străzi. Îi arătă cheia camerei. Era odaia pe care o reţinea întotdeauna când venea la New York. Tânăra zâmbi şi spuse că, totuşi, preferă să-l poftească la ea. Se urcară în maşina fetei, parcată chiar în faţa localului, ajunseră la ea, unde mai băură un pahar.

A doua zi bărbatul se deşteptă la hotelul la care trăsese. Dar nu era în pat, ci în cada de baie, aşezat pe gheaţă. Avea dureri înfricoşătoare la spate. Încercă să-şi dea seama ce are şi dădu peste un tub.

Alături de cadă era un taburet pe care se afla telefonul. Prins de el o notă. "Cheamă salvarea." Izbuti să ridice receptorul şi să formeze 911.

Câteva minute mai târziu intrară brancardierii.

"Ce s-a întâmplat?"

Le relată puţinul pe care-l ştia.

"Ne-am lămurit", spuseră şi izbucniră în râs.

"Ţi-au scos un rinichi pentru transplant."

Naraţiunile incluse în această categorie reflectă o mentalitate şi atitudini urbane, chiar dacă ele nu relatează exclusiv ceea ce se petrece în marile oraşe. Ele sunt create continuu şi prezenţa lor este atestată în toate societăţile moderne din lume. Domeniul este încă departe de a fi cunoscut în toată amploarea lui.

Interesul pentru această categorie de naraţiuni este de dată relativ recentă.

În anul 1926, doi folclorişti, L. Winstanley şi H. J. Rose, publicau în revista britanică *Folklore* prima legendă urbană, "Dracul de la discotecă". Povestirea le era necunoscută şi conţinea elementele unei naraţiuni moderne. Marie Bonaparte este creditată cu publicarea, în 1941, a primei colecţii de naraţiuni de acest gen cu titlul *The Myth of the Corpse in the Car* – Mitul cadavrului din maşină. Scurtă vreme după aceea, R. K. Bearsley şi Rosalie Hankey publicau studiul asupra legendei "The Vanişing Hichhiker" – Autostopista care dispare, una din povestirile cele mai populare până în ziua de astăzi. La orizontul folcloristicii apărea un obiect nou de cercetare. Naraţiunile au sfârşit prin a fi numite *legende urbane*[1]. Termenul *legendă* face aluzie la distincţia dintre *Märchen* (poveste) şi *Sage* (legendă). *Märchen* este o operă de ficţiune, artă. *Sage* descrie fapte petrecute în realitate, este istorie.

Legenda urbană este un termen preţios, dar, de asemeni, vag şi chiar inexact, dat fiindcă unele circulă în mediul rural sau relatează întâmplări din acest mediu, după cum nu sunt puţine cazurile când putem surprinde într-o legendă modernă rădăcini înfipte adânc în trecut. Ca să nu mai spunem că mulţi povestitori nu cred în adevărul celor narate. În ciuda imperfecţiunilor, termenul a fost preluat faţă de toate celelalte alternative oferite[2].

Una din cele mai confuze, dar şi cuprinzătoare, definiţii ale

genului a fost dată de Robert A. Georges[3]. După el, o legendă este o poveste sau o narațiune care poate să nu fie deloc poveste sau narațiune; a cărei acțiune se desfășoară într-un trecut recent sau într-unul istoric, care poate fi conceput ca îndepărtat sau antiistoric sau să nu fie plasată deloc în trecut; care este socotită drept adevărată de către unii, falsă de alții, atât adevărată cât și falsă de către amândoi, sau nici adevărată și nici falsă de cei mai mulți[4].

Ceea ce poate fi reținut din acest labirint semantic este că o legendă urbană poate fi o poveste, adică un text care conține cel puțin un episod narativ, de tipul povestire, banc, memorata, întâmplare paranormală și, nu rareori, o întâmplare cotidiană cu o dezvoltare neașteptată, dar și un text care nu conține elemente narative (zvonuri[5], jocuri de cuvinte sau gafe lingvistice[6], afirmații sau explicații pseudo-științifice[7] etc.). Asemeni legendelor tradiționale, legendele urbane sunt considerate de mulți drept adevărate. În aceste cazuri, povestitorii fac eforturi să valideze adevărul celor relatate[8]. *Știu dintr-o sursă sigură, Mi-a spus prietenul unui prieten* sunt formule care preced sau încheie narațiunea propriu-zisă. Naratorul dă detalii despre persoanele implicate, locul și timpul acțiunii. Conflictul este personalizat. Povestitorul se oprește din nararea evenimentelor pentru a evalua situația, pentru descripții și orientare în timp, în spiritul structurilor narative de care vorbește Labov.

Este egal de valabilă și afirmația contrară, anume că o categorie largă de transmițători nu cred că povestirile pe care le spun sunt adevărate. Povestitul urmărește doar să testeze spiritul critic al auditoriului, sau să provoace râsul.

O definiție ceva mai puțin pretențioasă, dar egal de vagă este cea a lui Gillian Bennett[9]. Din punctul lui de vedere, legenda e un gen capabil să șovăie în spațiul dintre fapt și ficțiune, împărtășindu-se din natura amândurora. Este de asemeni capabilă să fie atât narațiune cât și conversație, ficțiune și fapt, cele două moduri dominante în cultura noastră[10].

Spre deosebire de cultura tradițională, care se bazează pe transmițători vârstnici, colportorii cei mai activi de legende în societățile contemporane sunt tinerii. Maturitatea aduce cu sine mai degrabă abandonarea repertoriului decât îmbunătățirea lui și perfecționarea stilului.

Cultura țărănească este esențialmente orală. Legendele urbane

sunt transmise şi ele prin viu grai, dar oralitatea nu este o condiţie necesară[11]. Numeroase legende se transmit prin radio, tv, textele sunt afişate la aviziere, publicate în ziare, incluse în cărţi de literatură, în filme, desene animate, benzi desenate, internet etc.

Naraţiunile tradiţionale se manifestă prin variante. Ele se adaptează culturii şi epocii societăţii în care circulă. Acelaşi fenomen se poate produce în lumea legendelor urbane. Cel mai adesea, însă, ele tind să descrie un incident local, un eveniment unic şi irepetabil. Pentru afirmarea adevărului naraţiunii, devine importantă păstrarea elementelor specifice culturii care a generat naraţiunea. Povestirea despre studenta care a plecat din Statele Unite în vacanţă în Thailanda, ţara ei de origine, ilustrează această situaţie. Ca să-i facă o bucurie, părinţii i-au plătit o excursie. Pe drum, însetată, fata a băut apă din râul pe care mergea cu pluta. Odată cu apa, a băut şi nişte vietăţi care s-au localizat pe creier. Câteva zile mai târziu, studenta a murit în chinuri ("Brânza de vaci din creier"). În America povestea circulă ca avertisment. Ascultătorul/cititorul este prevenit asupra primejdiilor care-l pândesc dacă se aventurează să călătorească în ţări îndepărtate, cu naturi impure. Adaptarea unei asemenea povestiri la realităţile unei alte culturi e lipsită de sens. În locul procesului de uniformizare, tipic pentru literatura tradiţională, are loc un proces opus, de multiplicare a situaţiilor individuale. Richard C. Poulsen[12] inventariază multitudinea de motive epice în care e întâlnită îngurgitarea, hrănirea şi expulzarea de şerpi, broaşte, mormoloci, salamandre şi alte vietăţi.

Textele literaturii tradiţionale nu au o formă fixă. Numărul versiunilor dă informaţii despre vechimea şi indicele de popularitate al unei naraţiuni. Distribuţia geografică poate da indicii asupra originii şi migraţiei unui text. Chiar după ce atinge limita de expansiune, o poveste tinde să rămână încă multă vreme în repertoriul activ al transmiţătorilor. Legendele urbane au un comportament diferit. Mijloacele moderne de comunicare fac posibilă difuziunea, practic, instantanee a unei naraţiuni. Distribuţia pe alte căi decât cele orale, asociate cu respectul pentru cuvântul tipărit, au ca rezultat un număr mic de versiuni. Acestea tind să fie mai stabile.

Durata de viaţă a unei legende urbane, timpul cât se află în circulaţie, scade dacă o comparăm cu durata de viaţă a unei poveşti culese din mediul ţărănesc. Acesta este cazul general. Un număr de legende, cum sunt cele despre farfurii zburătoare, despre nava care s-a dematerializat la Philadelphia, dar nu a mai reapărut în Anglia, despre

autostopista care dispare, aligatorii din canalele de scurgere din New York şi câteva altele rezistă totuşi foarte bine în faţa timpului.

Să mai adăugăm la aceasta că unicitatea evenimentelor descrise şi tendinţa de a le considera fapte reale exclud prezenţa formulelor atât de frecvente în proza narativă tradiţională, cu toate că triplarea acţiunii şi câteva alte elemente retorice pot fi întâlnite ocazional.

Scurtimea textelor nu este în mod necesar un element al modernităţii. Parabolele biblice, fabulele, sunt forme narative vechi. Mai degrabă contrariul este valabil: textele narative lungi sunt un element caracteristic al literaturii tradiţionale.

În multe alte privinţe, legendele urbane continuă tradiţia poveştilor clasice. Uneori poate fi stabilită o relaţie directă între o legendă contemporană şi o naraţiune a cărei origine se pierde în timp[13].

Două variante ale aceleaşi povestiri vor ilustra această afirmaţie. Relaţia dintre cele două texte este încă mai evidentă dacă ţinem seama de faptul că ambele se află în circulaţie simultan:

În fiecare vineri seara, la sfârşitul lucrului, omul ieşea pe poarta minei cu o roabă mare încărcată cu pământ. Cum lucra la o mină de diamante, proprietarului nu-i veni greu să-şi dea seama că ceea ce făcea angajatul lui era că ascundea pietrele preţioase în pământul pe care-l căra acasă. Aşa că le porunci paznicilor să stea cu ochii pe el. În fiecare vineri, unul din ei, cel mai al dracului, se proţăpea chiar în faţa lui şi se uita ca un uliu pe când minerul încărca pământ în roabă. Dar nu văzu nici un diamant şi nici altceva. Paznicul se duse la stăpânul minei şi raportă ce văzuse.

"Ştiu că mă fură", se plânse acesta. "Vreau să cerni pământul ăla de fiecare dată după ce-l pune în roabă. Abia după aceea să-l laşi să plece."

Paznicul execută ordinul întocmai. În fiecare vineri petrecea câte două ceasuri scrâşnind din dinţi şi prefirând pământul prin două site, una mai rară, alta deasă, dar nu găsi fărâmă de diamant.

Ei, treaba merse aşa cam vreo douăzeci de ani, poate că mai mult. Până într-o zi când galeria în care lucra omul nostru se prăbuşi, iar el fu prins sub

BCU IAŞI "M. EMINESCU" IAŞI

o stâncă. Ceilalţi mineri din echipă încercară să-l salveze, dar deveni curând evident că n-avea să supravieţuiască. Deciseră atunci s-o cheme pe nevastă-sa şi pe copii. Aduseră şi un preot care-l împărtăşi şi-l ispăşi de păcate. Apoi se aşezară în preajma lui. Stăteau acolo toţi şi plângeau. În clipa aceea apăru şi proprietarul minei. Acesta se apropie de oameni şi le spuse că, înainte să moară, vrea să stea şi el de vorbă, câteva momente, cu minerul. Singur.

Lumea se retrase pe o galerie alăturată. Şeful se aşeză lângă muribund.

"Ascultă", spuse. "Ştiu că noi doi nu suntem cei mai buni prieteni. Sunt pe deplin conştient că nu m-am purtat bine cu dumneata şi nu te-am plătit după cum meritai. Totuşi, înainte să mori, vreau să ştiu ceva. Cum ai făcut toţi anii ăştia să furi diamante fără să te pot prinde?

Omul zâmbi şi încercă să ridice capul de sub bolovanul care-l strivea.

"Nu furam diamante", gemu. "Furam roabe."

("Hoţul din mina de diamante", Inf. Tim Greeen)

Şi versiunea tradiţională, atribuită lui Nastratin Hogea:

Mula Nastratin pleca în fiecare dimineaţă în zorii zilei la bazarul din oraşul vecin, dincolo de graniţă. Cum rămânea acolo peste zi, avea întotdeauna grijă să ia cu el o desagă cu paie să-şi hrănească animalul. Încăleca apoi pe măgar, îşi înfigea călcâiele în coastele lui şi-şi vedea de drum. Se întorcea acasă târziu seara, doar atât cât să mănânce şi să doarmă, pentru că a doua zi o lua de la capăt.

Acum, era un fapt cunoscut că, în ciuda feţei lui inocente, Mula Nastratin era un contrabandist. Zvonul ajunsese până la urechile lui Hassan, şeful vameşilor din localitate. Acesta se hotărî să-l prindă şi să-l pedepsească o dată şi bine pentru tot ce făcuse până atunci. Porunci de aceea ca Nastratin să fie

BCU IASI CENTRALA UNIVERSITARA

percheziționat cu toată atenția de fiecare dată când mergea la piață, iar obiectele de contrabandă, împreună cu infractorul să fie aduse înaintea lui. Așa se face că de îndată ce-l vedeau apropiindu-se de hotarul orașului, doi vameși săreau pe el să-l controleze. Deșertau în praf sacul cu paie, îl întorceau pe dos și se uitau în cusătură. Verificau apoi paiele. Treceau de acolo la hainele lui Mula, îl puneau să deschidă gura și să scoată limba. Percheziția cea mai riguroasă se încheia invariabil cu același rezultat: Nastratin nu transporta nimic ilegal.

După mulți ani, ajuns om cu stare, Mula se hotărî să se retragă din afaceri. Hassan, cel care-l urmărise toată viața, era și el un om bătrân. Într-o zi, Mula își petrecea liniștit timpul într-o ceainărie, sorbind dintr-o ceașcă. Se întâmplă că Hassan trecu tocmai atunci prin fața localului. Îl văzu pe Mula și îl salută ceremonios. Acesta îi răspunse în același fel. Încurajat, fostul vameș intră și se așeză alături de Nastratin. Comandă și el o cană cu ceai. După ce-o primi, își prefiră degetele prin barba albă și se uită zâmbind la omul de lângă el.

"Spune-mi acum, Mula, toți anii aceia ce treceai peste granită?"

"Măgari."

("Mula Nastratin", Inf. Șelly Griska)

Narațiunea continuă să circule în spațiul cultural american. Allan Dundes a inventariat circa zece legende cu acest subiect, iar Henry Youngman[14] publică o altă versiune într-o lucrare apărută relativ recent:

Un tip cu doi saci mari în spinare încearcă să treacă pe bicicletă frontiera cu Mexicul.

"Ce-ai în sacii ăia?", întreabă vameșul.

"Nisip."

"Dă-i jos să-i controlăm."

Omul dă jos sacii, controlorii îi golesc, se uită în ei și nu găsesc altceva decât nisip. Tipul pune nisipul înapoi în saci, pune sacii pe umeri și trece granița pe bicicletă.

Două săptămâni mai târziu, același lucru.

"Ce-ai acolo?"

"Nisip."

Dă jos sacii să-i controlăm."

Îi dă jos, îi golesc, se uită în ei și nu găsesc altceva decât nisip. Pune nisipul înapoi în saci, înapoi pe umeri și trece granița pe bicicletă. Treaba se repetă așa la fiecare două săptămâni, vreme de șase luni. În cele din urmă într-o zi tipul nu apare, dar vameșul îl întâlnește în oraș.

Zice,

"Amice, ne-ai înnebunit. Știm că faci contrabandă cu ceva. Nu-ți fac nimic, dacă-mi spui ce duci?"

"Biciclete", zice.

O povestire care atinge limita de expansiune tinde să se transforme într-o metonimie.

Este cunoscută gluma despre pacienții de la spitalul de boli mintale care și-au spus de nenumărate ori bancurile pe care le știau și care au sfârșit prin a le da numere. În felul acesta, în loc să se mai ostenească să le nareze, se mulțumeau să spună numărul bancului, după care izbucneau în râs. Toți, în afara doctorului, bineînțeles, care-și suspecta pacienții a fi nebuni. Transformarea unei narațiuni într-o metonimie este un proces întâlnit frecvent în folclor. Proverbele, zicătorile, sunt, cel mai adesea, metonimii. Replica finală stă pentru un întreg prea bine cunoscut ca să merite să mai fie repetat. Omiterea prelungită a narațiunii care justifica învățătura a dus în cele din urmă la pierderea legăturii dintre întreg și parte și chiar la pierderea întregului. Un fenomen similar are loc în procesul de circulație al legendelor urbane. "Dă-mi coasta", rostit pe un ton cavernos este suficient pentru a provoca râsul sau spaima celor care știu povestea despre stafia care vine noaptea să-și recupereze coasta care a fost furată cadavrului.

Mulțimea legendelor urbane culese în timp i-a constrâns pe folcloriști la tentative de organizare și clasificare a materialului.

Prima ediție a lucrării *Motif Index of Folk Literature*, publicată în 1932 de Stith Thompson, cuprindea deja un număr de motive literare care alcătuiau multe legende urbane. Ediția definitivă[15] din 1956 încorpora multe alte motive, între care, de pildă, B 784, *Un animal*

trăieşte în stomacul unui om, sau E 332.3.3.1, *Autostopista care dispare*.

Ernest Baughman urmează modelul predecesorului şi în 1966 produce o clasificare proprie, *Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America*[16].

Jan Brunvand, autorul mai multor colecţii de legende urbane, defineşte o clasificare diferită. El organizează legendele, unităţi narative luate ca întreg, iar nu motivele literare care intră în componenţa lor. El identifică 380 de tipuri de legende[17], pe care le grupează în zece categorii: *legende despre automobile, legende despre animale, legende de groază, legende despre accidente, legende pe tema sex şi scandal, legende despre crime, legende despre oameni de afaceri şi profesiuni, legende despre autorităţi, legende şi zvonuri despre celebrităţi, legende despre viaţa academică*.

Clasificarea este criticabilă din mai multe puncte de vedere. Ea cuprinde exclusiv material în circulaţie în Statele Unite şi, parţial, variantele lor europene. Toate celelalte legende urbane au rămas în afara sferei lui de interes. Ordinea categoriilor porneşte de la însemnătatea relativă acordată la un moment dat unora din imaginile-simbol ale culturii americane, iar nu de la numărul şi varietatea naraţiunilor cuprinse în aceste categorii. Este reproşabil şi felul în care au fost organizate subcategoriile. De exemplu, legendele despre accidentele de automobil sunt grupate în subcategoriile 3 şi 5 (*Povestiri despre accidente* şi *Povestiri despre amputări*) din categoria 1, *Legende despre automobile*, în vreme ce toate celelalte accidente sunt adunate în categoria 4, *Legende despre accidente*. Este adevărat, pe de altă parte, că folcloriştii familiarizaţi cu natura fluidă a materialului literar sunt predispuşi să critice încercările de organizare a textelor, pentru că ştiu prea bine că acestea refuză să se lase înregimentate în categorii, mai abitir încă în cele ale cercetătorilor prea perseverenţi.

Dincolo de valoarea lor literară, legendele urbane reflectă mentalitatea şi anxietăţile lumii contemporane. Ele ne reprezintă pe noi, aşa cum suntem, cu temerile, egoismul şi alienarea noastră. Ele exprimă de asemeni preconcepţiile oamenilor despre alte grupuri etnice şi sociale. Acesta este, după părerea unuia din analiştii genului, adevăratul mesaj ascuns al textelor[18].

Colecţiile publicate în cursul anilor şi studiile pe care le-au generat au avut un efect pozitiv. Ele au stârnit un interes proaspăt pentru cercetărtile de folclor, un domeniu care părea să preocupe doar pe cei pasionaţi de trecut.

NOTE

[1] Vezi Bennett Gillian şi Paul Smith, "Introduction. The Birth of Contemporary Legend", în *The Questing Beast*, Perspectives on Contemporary Legend, Vol. IV, Ed. de Gillian Bennett şi Paul Smith, Sheffield Academic Press, Sheffield, Anglia, 1989, p. 13-26, reluat în "Introduction", p. XXIV şi următ., în *Contemporary Legend: A Reader*, editată de Gillian Bennett şi Paul Smith, Garland Publishing, Inc., New York şi Londra, 1996.

[2] Dat fiindcă interesul pentru acest gen de naraţiuni şi, de asemeni, primele colecţii şi studii au apărut în lumea anglo-saxonă, ofertele terminologice au fost făcute în această limbă. Acesta este motivul pentru care le voi cita în engleză (de altfel unele nici nu pot fi traduse). Între ele: *contemporary legends, asmut* (Termen creat de scriitorul John Mc Phee, ca să facă aluzie la povestirile mincinoase din repertoriul marinarilor. Cuvântul provine din iniţialele propoziţiei *an apocriphal story much told*). *belief tale, modern legend, corporate legend, Whale Tumor Stories* (Povestirile despre balena cu tumoare), sau, mai pe scurt *WTS*, termen apărut după publicarea în 1978 a primei colecţii de naraţiuni a scriitorului englez Rodney Dole, *The Tumor in the Whale* (Tumoarea din balenă). Dar, de asemeni. *apocriphal anecdotes. urban myth, modern myth*, acestea din urmă fiind termeni preferaţi ai ziariştilor, care văd în aceste povestiri versiuni metaforice ale miturilor cosmogonice, aşa cum au fost ele interpretate de Joseph Campbell. *Dead Catter* este un alt termen preferat al gazetarilor. El se referă la multele naraţiuni despre pisici care mor după ce au gustat dintr-o mâncare pregătită pentru musafiri. (Într-o versiune românească auzită în anii '70, câinele era cel care gusta primul o mâncare de ciuperci pregătită de nişte vânători. După ce aceştia află că animalul a murit, toţi fug la spital pentru spălături, doar pentru a afla ceva mai târziu că, prea sătul, câinele s-a întins pe mijlocul drumului şi a refuzat să se dea deoparte din calea unui tractorist. *Mack Sennetts* este termenul dat după numele unui comic din filmele mute, *Red Wagon Stories, nasty legends*, în Anglia, *Broodje Aap* (Sandiciuri de maimuţă) în Olanda, sunt termeni care au fost folosiţi ocazional. Şi, nu în ultimul rând, *UL* (urban legends). Vezi, Jan Brunvand, *The Baby Train and Other Lusty Legends*, Norton, New York şi Londra, 1993, p. 22-25.

[3] "The General Concept of Legend: Some Assumptions to be Reexamined and Reassessed", în *American Folk Legend: A Symposium*, editată de Wayland D. Hand, Berkeley, Los Angeles şi Londra, University of California Press, 1971, p. 18.

[4] *A legend is a story or narrative that may not be a story or narrative at all; it*

is set in a recent or historical past that may be conceived to be remote or antihistorical or not really past at all; it is believed to be true by some, false by others, and both or neither by most.

[5] Jan Brunvand, *The Baby Train ...*, aminteşte zvonul despre maşinile cu clovni care răpeau copii. Zvonul a circulat în 1981. Nici un clovn nu a fost totuşi arestat, iar autorităţile au infirmat veştile. Zvonurile despre clovni ucigaşi au reapărut în 1985 şi din nou în 1991, localizate, de data aceasta, într-o altă zonă a Americii.

[6] *Când eram fată, o mulţime de oameni veneau să mănânce la fermă. Obişnuiau să-şi amintească de tânărul care a stat la masă alături de o bătrână.*

Femeia l-a întrebat,
Would you like some more food?
(Mai vrei mâncare?)
No, I've had sufficient.
(Nu, am mâncat destul.)
You say ya went a fishin'?
(Zici că te-ai dus la pescuit?)
No, I said I've had plenty.
(Nu, am zis c-am mâncat o grămadă.)
You say you caught twenty,
(Zici c-ai prins douăzeci.)
No, I said I've had all I can hold.
(Nu, am zis că nu mai încape.)
You say you broke your pole.
(Zici că ţi-ai rupt undiţa.)
Jesus Christ!
(Isuse Hristoase!)
You say you broke it twice.
(Zici c-ai rupt-o de două ori.)
(Inf. Austin Donald Main)

[7] Dacă arunci o monedă de un cent într-o sticlă de Coca-Cola, a doua zi n-o mai găseşti, fiindcă se topeşte; acelaşi lucru se întâmplă dacă laşi să cadă în ea un dinte. Bomboanele M&M verzi sunt afrodisiace. Un student de la departamentul de antropologie al universităţii East Texas State University a chestionat oameni pe această temă. Din 46 de persoane întrebate, cam jumătate au menţionat că bomboanele M&M verzi sunt afrodisiace foarte puternice.

[8] Încercările folcloriştilor de a verifica adevărul, parcurgând drumul invers, de la informator la sursă, prin lanţul transmiţătorilor intermediari, nu a dat niciodată rezultate satisfăcătoare.

[9] "Legend: Performance and Truth", în *Monsters with Iron Teeth. Perspectives on Contemporary Legend*, Vol. III, editat de Gillian Bennett şi Paul Smith, Sheffield Academic Press, Sheffield, Anglia, 1988, p. 32.

[10] *Looked at in this light, it seems perhaps that what we are saying in our traditional definition is that legend is a genre capable of straddling the divide between fact and fiction, partaking of the nature of both. It would follow that it should also be capable of partaking of the nature of both narrative and conversation, the dominant fictional and factual modes in our culture.*

[11] Paul Smith observă, pe bună dreptate, că societăţile contemporane sunt ştiutoare de carte. Este absurd, de aceea, să pretinzi oralitate folclorului contemporan. Vezi, "Contemporary Legend: A Legendary Genre?", în *Contemporary Legend: A Reader*, p. 105.

[12] "The Bosom Serpentry among the Puritans and Mormons", în *Journal of the Folklore Institute*, Bloomington, Indiana, 1979, p. 176-189; Vezi de asemeni John Strecker, "Reptiles of the South and Southwest in Folklore", în *Publications of the Texas Folklore Society*, 5, p. 56-69; Daniel R. Barnes, "The Bosom Serpent: A Legend in American Literature and Culture", în *Journal of American Folklore*, 85, 1972, p. 111-122; Rosan A. Jordan, "The Vaginal Serpent and Other Themes from Mexican-American Women's Lore", în *Contemporary Legend: A Reader*, p. 225-244.

[13] "Dracul de la discotecă", prima legendă publicată, este un asemenea caz: *Un străin bine îmbrăcat veni într-o duminică seara la hanul "The Royal Oak" din Aberystwyth, un orăşel de coastă, pentru o partidă de cărţi. Acolo o alese pe cea mai frumoasă fată şi dansă cu ea, după care se aşezară să joace cărţi. Se întâmplă că fata scăpă o carte pe jos şi, când se aplecă s-o ridice, observă că străinul în loc de picioare avea copite. Fata leşină şi scurtă vreme după acea muri.*

Folcloriştii care au cules textul nu aveau idee că povestea circula în mediile rurale de pe continent. În versiunile tradiţionale, inclusiv cele româneşti, tânărul necunoscut vine la o şezătoare de fete şi stă lângă gazdă, care se întâmplă să fie şi cea mai frumoasă din grup. În timpul petrecerii fetei îi cade fusul şi când se apleacă să-l ridice, descoperă că tânărul are copite. Fata încearcă să se salveze şi într-o serie de variante reuşeşte.

[14] *Take My Wife, Please! Henry Youngman's Great Book of Jokes*, A Citadel Press Book, Published by Carol Publishing Group, 1998, p. 36.

[15] Vol. I-V, Indiana University Press, Bloomington, Indiana.

[16] Indiana University Folklore Series, nr. 20, Haga, 1966.

[17] "A Type-Index of Urban Legends", în *The Baby Train* ..., p. 325-347.

[18] Legendele ... *correspond with people's preconceptions of other ethnic and social groups... it is an important social task of the folklorist to reveal the folklore character of modern legend material and make the public aware of what is the real hidden message of these narratives*, în Bent Klintberg, "Modern migratory legends in oral tradition and daily papers", în *Arv*, 1987, p. 153.

Obiceiuri noi pentru omul nou

La începutul anului 1976, Secția de propagandă a CC al PCR a înaintat Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice (ICED), de pe lângă Consiliul Culturii, un material intitulat *Recomandări privind îmbogățirea caracterului ceremonial al unor manifestări din activitatea și viața oamenilor în societatea noastră*. Textul cuprindea o evaluare a tradițiilor populare și urmărea două obiective: eliminarea elementelor religioase din obiceiurile vechi și instituirea unor obiceiuri noi, care să-i caracterizeze mai bine pe membrii societății socialiste. Primul obiectiv era formulat în preambulul materialului. Pornind de la observația că obiceiurile nu sunt imuabile, că ele se adaptează realităților social-economice, dar în contradicție cu o altă premiză, formulată și ea, că strategia cea mai adecvată față de obiceiurile tradiționale trebuie să pornească de la principiul necesității conservării, valorificării și transmiterii acestora către generațiile viitoare, autorii conchideau astfel: *Creșterea conștiinței socialiste a oamenilor muncii în țara noastră, are drept efect părăsirea treptată și definitivă a învelișului mistic, religios al unor momente ale obiceiurilor, acolo unde acestea mai există*. Obiectivul următor viza crearea de practici ceremoniale noi în cadrul foarte larg al obiceiurilor sociale și de muncă (între altele, instituirea sărbătoririi primirii în organizația de pionieri, în UTC., absolvirea școlii, majorat, intrarea în producție și pensionare), aceste manifestări fiind menite *să stimuleze printr-o ceremonie solemnă integrarea în colectiv a unui nou tovarăș de muncă, vizând stimularea realizărilor individuale și colective în procesul de producție, precum și recunoașterea efortului în muncă și în viața socială a oamenilor muncii în momentul de încheiere a activității*; se urmărea, pe de altă parte, modificarea aspectelor ceremoniale ale unor obiceiuri bine îndătinate, ca cele din ciclul vieții. Asupra acestora din urmă ne vom opri îndeosebi.

Intervenția oficială în cuprinsul manifestărilor legate de naștere era, prin natura lucrurilor, limitată. Nașterea are loc într-un spital sau acasă, în prezența unui singur martor. În aceste împrejurări, materialul

sugera doar ca *pe lângă casele de naşteri, policlinici, maternităţi şi spitale ... să se constituie cercuri ale viitoarelor mame, care,* pe lângă asistenţă medicală, să urmărească *combaterea unor mentalităţi retrograde, a unor superstiţii,* iar la reîntoarcerea mamei la locul de muncă să aibă loc un moment *festiv-ceremonial,* căruia să i se asigure *un aspect sărbătoresc prin felicitările şi darurile ce le primeşte noul părinte în numele copilului, precum şi prin alte elemente de cadru, create în funcţie de specificul locului de muncă.*

Recomandările prevedeau reactualizarea logodnei. Acest lucru urma să fie consfinţit într-un nou Cod al familiei, care avea să fie adoptat. În mediul rural logodna urma să dureze 2 luni, iar în cel urban între 3 şi 6 luni. Un răstimp de cunoaştere reciprocă şi de reflecţie, preconizat să înceapă odată cu depunerea actelor pentru căsătoria civilă. În felul acesta aveau să fie evitate căsătoriile încheiate pripit, ceea ce ar duce la reducerea numărului de divorţuri şi, prin aceasta, la creşterea prestigiului acestei instituţii. Organizaţiile UTC, UASCR, organizaţiile de femei, de sindicat şi consiliile populare urmau să pună la dispoziţia logodnicilor spaţiul necesar petrecerii.

Schimbări mari aveau să se petreacă în modul în care urma să se desfăşoare căsătoria.Tinerii care intenţionau să formeze o nouă familie trebuiau să participe la *ample acţiuni politico-educative în sprijinul cunoaşterii şi însuşirii... codului principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, să dezvolte răspunderea tinerilor pentru întemeierea familiei pe principiile moralei socialiste, a respectului şi afecţiunii, pentru înfăptuirea înaltei datorii sociale de creştere a natalităţii, de educare sănătoasă a copiilor.* Ei aveau să ia parte de asemeni la cicluri de conferinţe pe teme legate de viaţa de familie. La locurile de muncă tinerii urmau să primească sfaturile organizaţiei de bază, a sindicatelor, organizaţiei de femei şi colegilor.

Oficierea căsătoriei urma să aibă loc în săli ale consiliilor populare, cămine culturale şi alte aşezăminte de cultură, *ornamentate cu extrase din Constituţie, din Codul familiei, din Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste, lucrări de artă. În vederea accentuării semnificaţiei momentului, solemnitatea oficierii căsătoriilor se va face în prezenţa drapelelor PCR şi RSR, a stemei RSR şi a judeţului respectiv, precum şi a portretului preşedintelui Republicii.* Era stipulat de asemeni ca oficiantul ceremoniei să poarte cămaşă albă, cravată şi o eşarfă cu

tricolorul patriei. Mireasa urma să primească de la naşi o cunună de flori pe care o va purta pe durata cununiei. Era specificată recomandarea ca naşii să facă parte din acelaşi colectiv de muncă cu tinerii căsătoriţi. Aceştia aveau să rostească un "legământ solemn". De redactarea unui text adecvat trebuia să se îngrijească Uniunea Scriitorilor şi CC al UTC, în vreme ce casa de discuri "Electrecord", cu asistenţa ICED va imprima discuri cu un repertoriu cuprinzător şi variat, conform specificului fiecărei zone folclorice a ţării, iar Editura muzicală, "Minerva" şi casele judeţene de creaţie vor întocmi antologii tematice cu texte autentice de muncă, pentru a fi audiate în momentele posterioare ceremoniei.

Înmormântarea era acceptată ca fiind un moment delicat în ciclul obiceiurilor, apt de a fi supus, totuşi, unor schimbări inovatoare. Acest lucru era cu putinţă de realizat fiindcă *în mod firesc, forţa de convingere a concepţiei materialiste despre lume şi viaţă, dominant în societatea noastră, perfecţionarea cadrului său social şi oficial, influenţa celorlalte ceremonialuri legate de ciclul vieţii, vor duce la constituirea de la sine a unui ceremonial de înmormântare adecvat noilor cerinţe. Recomandările...* se rezumau la inovaţii în forma ceremonialului din mediul urban, iar obiectivul era *activarea şi pătrunderea în uz a unor practici pozitive*. Erau propuse spre generalizare următoarele momente: participarea la ceremonie a tovarăşilor de muncă, ridicarea şi ducerea defunctului spre locul de veci să fie însoţită de alocuţiuni ale tovarăşilor de muncă, un tovarăş de muncă să poarte pe o pernă distincţiile celui dispărut, iar "stâlpul", străvechi însemn funerar al poporului nostru să tindă a fi utilizat şi în alte zone ale ţării.

Acesta era, în linii mari, conţinutul *Recomandărilor...* , cunoscut mai bine după titlul dosarului în care a fost prezentat, drept *Propuneri privind laicizarea unor momente importante din activitatea şi viaţa omului.* Materialul a fost prezentat spre consultare cercetătorilor ICED din Bucureşti, urmând ca o săptămână mai târziu să aibă loc o dezbatere concretizată în iniţiative care să fie înaintate CC al PCR. Au fost consemnate trei contribuţii, două în spiritul schimbărilor recomandate de partid şi una împotriva intruziunii oficiale într-un sistem de practici rituale formate şi consolidate printr-o repetiţie de lungă durată. Acest fapt a dus la formarea unei comisii care să ia în discuţie argumentele pro şi contra şi să întocmească un raport care să fie prezentat într-o şedinţă publică. Din această comisie, înafara

subsemnatului, au mai făcut parte Ligia Georgescu, Lucilia Georgescu, Paul Drogeanu, Ion Ghinoiu şi Ion Popescu, cercetători la diferite sectoare ale institutului. Deliberările au scos în evidenţă două tendinţe opuse. Prima consta în acceptarea integrală a materialului primit, argumentul fiind acela că CC al PCR îşi va impune oricum punctul de vedere, iar opoziţia ar avea consecinţe negative asupra întregului colectiv de cercetare. Cea de a doua poziţie afirma îndatorirea cercetătorilor de a informa conducerea asupra tuturor consecinţelor care decurg din aplicarea recomandărilor.

Acest al doilea punct de vedere a prevalat. Au fost însuşite argumentele expuse în intervenţia care se opunea impunerii unor ritualuri fără legătură cu tradiţia. Pentru a atenua formulările care puteau fi percepute ca o respingere deschisă, au fost introduse câteva propoziţii conciliatorii. I s-a adăugat o notă care afirma că obiceiurile sunt esenţialmente laice, ceea ce făcea inutil efortul de a le laiciza. A rezultat un raport final, intitulat *Consideraţii referitoare la "Propuneri privind laicizarea unor momente importante din activitatea şi viaţa omului"*.

Într-o formă abreviată, obiecţiile formulate puneau în evidenţă faptul că obiceiurile, alături de limbă, contribuie la menţinerea conştiinţei naţionale şi constituie o marcă a specificităţii culturii unui popor. Dezagregarea unui sistem închegat de credinţe şi ofertarea de scenarii improvizate poate deveni un argument care să sugereze că poporul român este lipsit de tradiţii.

Intervenţia în modul de desfăşurare al obiceiurilor este însoţită de riscuri ireparabile, greu de evaluat, pentru că ceremonialurile au caracter de normă, unanim acceptată. Modificarea unui singur element produce efecte în lanţ, de transformare a altora. Era dat ca exemplu dispariţia aproape totală a horelor duminicale la sate ca urmare a solicitării de autorizaţii pentru ca acestea să aibă loc.

Punerea în aplicare a scenariilor de desfăşurare a obiceiurilor din ciclul vieţii, aşa cum figurează acestea în "Propuneri..." sau în unele completări aduse la ele, *ar echivala cu un experiment social aplicat la scară naţională... O asemenea măsură poate pune în situaţie de aculturaţie un popor cu o cultură folclorică de prestigiu. Instituirea pe cale administrativă a unor obiceiuri apare explicabilă pentru popoarele care din diverse cauze se află într-un vid ceremonial, dar rămâne nejustificabilă pentru poporul român, creatorul şi posesorul unei culturi tradiţionale caracterizate prin forţă şi originalitate.*

Aplicarea pe scară națională a unor obiceiuri desfășurate după modele compuse poate avea efecte opuse celor scontate. O căsătorie oficiată în acest mod stă mai mult sub semnul provizoratului decât una încheiată după reguli respectate din moși-strămoși.

Modificarea violentă a tradiției poate provoca sentimentul de instabilitate și insecuritate în planul conștiinței.

Măsurile propuse, cu caracter, aparent, general antireligios, vor avea efecte în principal asupra practicanților cultului ortodox, mai fixat în canoane, dar nu-i va afecta decât marginal pe practicanții celorlalte culte, mai mobile în a se adapta la noile împrejurări. O asemenea situație va strica echilibrul complex dintre diferitele confesiuni existente și va echivala cu o victorie ideologică a cultelor protestante față de cultul ortodox majoritar.

Procesul de urbanizare are loc pe un fond cultural comun atât celor de la oraşe cât și țăranilor. Transformarea pripită a obiceiurilor din ciclul vieții va produce sentimentul de alienare, de inapartenență la un sistem de norme cunoscut, cu consecințe în planul actelor antisociale și al delicvenței.

În sfârșit, introducerea scenariilor propuse va avea ca efect apariția unui sistem ceremonial dual, legal/ilegal, în familie/în societate, în prezența preotului/în absența preotului și o posibilă orientare a atenției practicanților de datini de la obiceiurile din ciclul vieții, preponderent laice, spre cele calendaristice, preponderent religioase.

Raportul prelua sugestiile cuprinse în materialul inițial, ca tinerii căsătoriți să beneficieze prioritar de dreptul la locuință din fondul statului și la dreptul de împrumut în vederea construirii de locuință proprietate personală, ca și pentru cumpărarea bunurilor casnice necesare într-o nouă gospodărie. Era preluată de asemeni propunerea ca formalitățile legate de deces să fie simplificate.

Materialul a fost prezentat cercetătorilor ICED la 3 martie 1976 și a primit acordul acestora, urmând să fie înaintat ca document oficial forurilor superioare. I s-a adăugat o singură observație, care cerea *ca inițiativele privind cultura spirituală și materială a poporului român să fie, în continuare, discutate în prealabil cu cercetătorii sectoarelor de folclor și etnografie din ICED, instituție anume creată pentru a se ocupa de această problemă.*

În urma acestui demers, Secția de propagandă a CC a reformulat materialul inițial, preluând observația legată de caracterul

laic al obiceiurilor. În felul acesta accentul nu mai cădea pe eliminarea aspectelor religioase din obiceiuri, ci pe instituirea obiceiurilor noi. Erau reluate toate recomandările anterioare. Dispăreau, în schimb, sugestiile, existente în materialul inițial, referitoare la ajutorarea tinerilor căsătoriți și la simplificarea formalităților legate de deces. Cu un sentiment al urgenței, Secția de propagandă a organizat două întruniri, la care au participat membrii comisiei care a redactat raportul ICED, un reprezentant al cultului ortodox și funcționari din Consiliul Culturii. Discuțiile aveau să pornească de la acest material. Singurul participant care a subscris cu exuberanță la *Recomandări* ... a fost reprezentantul bisericii majoritare.

La sfârșitul celei de a doua întâlniri a fost formulată ideea că pacea socială este menținută în condițiile în care populația țării nu este supusă simultan la presiuni multiple venite din direcții diferite. Era un semnal care anunța o schimbare de viteză. Decizia de a introduce obiceiuri noi nu era părăsită, ci doar amânată. Omul nou trebuia să mai aștepte. Partidul avea alte priorități, mai importante și mai urgente.

Timpul aplicării *Recomandărilor*... n-a mai venit niciodată.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITARĂ

Anexa I - Recomandări privind îmbogățirea caracterului ceremonial al unor manifestări din activitatea și viața oamenilor în societatea noastră

În procesul de formare a omului nou, cu o conștiință înaintată, constructor conștient al societății socialiste și comuniste, un rol important îl are, alături de ridicarea continuă a nivelului general de cunoaștere a celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii în cele mai diverse domenii de activitate, a legilor dezvoltării societății, cunoașterea istoriei, culturii, tradițiilor progresiste ale poporului.

Cultura populară, spirituală și materială, cântecele, dansurile, legendele, obiceiurile, portul, uriașa varietate de elemente culturale create în cursul veacurilor, formează una din componentele de bază, de profundă originalitate ale culturii românești. Ea reprezintă istoria vie, mereu actuală a poporului nostru. Folclorul și etnografia românească, probează cu argumente covârșitoare permanența și neștirbita continuitate a poporului nostru pe aceste meleahuri; ele contribuie din plin la definirea personalității poporului român. Dar cultura populară este importantă nu numai pentru vechimea sa; ea înregistrează în același timp realizările istorice contemporane. Sub acest aspect ea constituie cronica vie a victoriilor obținute de poporul nostru pe calea construirii societății socialiste multilateral dezvoltate. Se poate spune pe drept cuvânt că cultura populară aparține patrimoniului cultural inalienabil al poporului.

Tov. Nicolae Ceaușescu, secretar general al PCR, are pentru cultura populară cuvinte de pătrunzătoare admirație: ... *ce popor minunat avem, cum a știu el din timpuri îndepărtate să păstreze și să dezvolte tradițiile frumosului, arta populară, care are valoare nu numai pentru țara noastră, dar și pe plan internațional.* (Nicolae Ceaușescu, Cuvântare la întâlnirea cu activul de partid din regiunea Brașov, 18 iunie 1967)

Minunata noastră comoară de balade, doine, hore, cântece corale și instrumentale, în care palpită deosebit de emoționant aspirațiile, idealurile de veacuri și particularitățile morale ale poporului român, precum și gama largă de lucrări muzical-folclorice create în zilele noastre, exprimând împlinirile și năzuințele maselor stăpâne pe destinul lor, constituie un patrimoniu artistic de neprețuit,

a cărui faimă a trecut de mult hotarele țării. (Cuvântare la adunarea generală a compozitorilor și muzicologilor, 13 decembrie 1968)

Misiunea de adânci rezonanțe patriotice a culturii spirituale și materiale a poporului nostru este departe de a fi încheiată. În condițiile contemporane, obiceiurile, parte integrantă a culturii populare, joacă un rol activ în promovarea trăsăturilor omului de tip nou.

Sistemul obiceiurilor, simultan stabil și dinamic, a reprezentat dintotdeauna un motiv întemeiat de mândrie națională și adânc patriotism. El a contribuit la menținerea conștiinței naționale a poporului, a constituit o marcă a specificității spiritualității sale. Cultivarea obiceiurilor tradiționale este justificată de **caracterul lor fundmanetal laic.**

Venind dintr-un strat istoric extrem de îndepărtat, repetate fiind de infinite ori în decursul vremurilor, obiceiurile au devenit norme. Ele ttransmit principii de comportament în familie și societate, pun accentul pe caracterul colectiv al manifestării, exprimă prin mijloace artistice valorile etice, de dreptate, adevăr, dragoste de muncă, de patrie, pe care le conțin. Între obiceiurile cele mai adânc înrădăcinate în conștiința populară, obiceiuri care cultivă, totodată, în mod pozitiv sentimentele de dragoste pentru tânăra generație, de respect pentru familie, se impun atenției obiceiurile de muncă și în special cele din ciclul vieții, la naștere, căsătorie și moarte. Prin aceasta este evidențiat caracterul profund umanist al obiceiurilor noastre.

Dincolo de aceste trăsături generale, obiceiurile tradiționale sunt utile sub multiple aspecte practice. Cercetările etnografice și folclorice de teren dovedesc că între păstrarea obiceiurilor de familie, preluarea și transmiterea tradițiilor demografice specifice poporului român, pe de o parte, și fenomenele demografice contemporane (natalitatea, nupțialitatea, vârsta la căsătorie, numărul de copii pe familie etc.) se stabilește un raport direct. De pildă, natalitatea în mediul rural, în special în zonele folclorice care au conservat mai temeinic obiceiurile de familie, este superioară natalității urbane; dereglarea sistemului tradițional de norme matrimoniale lasă amprente sensibile și asupra altor fenomene demografice contemporane (creșterea numărului de divorțuri, prelungirea celibatului). Prin aceasta este pus în evidență caracterul progresist al obiceiurilor noastre populare.

Adoptarea în epoca cpontemporană a celei mai adecvate strategii față de categoria obiceiurilor tradiționale, trebuie să pornească de la principiul necesității conservării, valorificării și transmiterii

acestora către generaţiile viitoare. Considerăm important să subliniem că obiceiurile nu sunt imuabile; ele se transformă permanent şi se adaptează necontenit noilor realităţi social-economice. Creşterea conştiinţei socialiste a oamenilor muncii în ţara noastră, are drept efect părăsirea treptată şi definitivă a învelişului mistic, religios, al unor momente ale obiceiurilor, acolo unde acestea mai există.

*

Coexistenţa în viaţa modernă a unor obiceiuri şi manifestări provenind din epoci istorice diferite se explică prin aceea că toate aceste forme ale culturii populare se definesc printr-un profund caracter **umanist, progresist** şi **laic**. Originea calităţilor morale fundamentale ale poporului nostru: omenia, demnitatea, ospitalitatea, setea de adevăr şi dreptate trebuie căutate şi în conţinutul obiceiurilor sale. Cultura populară se dovedeşte astfel un organism viabil, fiind purtătoarea tradiţiilor progresiste ale poporului nostru.

În acest context apare deosebit de importantă ideea conţinută în Raportul la Congresul al XI-lea al PCR potrivit căreia manifestările spirituale contemporane nu pot fi concepute în afara tradiţiilor şi creaţiei trecutului: *... felul de a gândi şi de a trăi al poporului a constituit şi va constitui întotdeauna temelia dezvoltării culturii cu adevărat înaintate. Trebuie să adăugăm de aceea la creaţia prezentului, creaţia trecutului.*

I. Cu privire la obiceiurile sociale şi de muncă

Alături de obiceiurile legate de viaţa de familie, obiceiurile sociale şi de muncă formează sistemul funcţional al obiceiurilor şi sărbătorilor populare, complex unitar şi organic de fenomene social-culturale tradiţionale, materializând practici ceremoniale şi norme de viaţă corespunzătoare diferitelor componente ale concepţiei despre lume şi societate a poporului. Obiceiurile sociale şi de muncă cuprind complexele organic corelate ale obiceiurilor calendaristice (celebrând cele mai semnificative momente ale ciclului natural), de muncă (marcând cele mai importante etape ale activităţilor productive), precum şi alte obiceiuri şi sărbători legate de viaţa socială şi artistică a colectivităţilor. Existenţa obiceiurilor sociale şi de muncă în contemporaneitate se realizează prin procesul de integrare şi

valorificare a lor, ca şi prin apariţia unor obiceiuri şi forme ceremoniale noi. Acestor direcţii de evoluţie le corespund acţiuni de cultivare, păstrare a obiceiurilor tradiţionale şi valorificare a lor, de reactualizare a valenţelor actuale ale unor vechi manifestări tradiţionale dispărute, ca şi de promovare a unor noi obiceiuri şi forme ceremoniale.

Pornind de la stadiul şi valenţele actuale ale celor mai semnificative obiceiuri sociale şi de muncă, vom trece în revistă unele din tendinţele şi formele de cultivare, reactualizare şi valorificare a lor, pe planurile conjugate ale existenţei lor vii, nemijlocite şi ale activităţii aşezămintelor culturale, orientate în perspectiva stimulării creaţiei folclorice, îmbogăţirii activităţii cultural-artistice de mase, precum şi a contribuţiei la educarea şi formarea omului societăţii socialiste.

1. Rămânând unele dintre cele mai ample şi mai semnificative sărbători tradiţionale, cu forme de manifestare proprii întregului teritoriu al ţării, obiceiurile de iarnă îşi continuă evoluţia pe coordonatele spirituale şi sociale ale satului contemporan, contribuind, în acelaşi timp, la formarea repertoriului ceremonial al sărbătoririi Noului An şi în mediul urban. Prin valenţele lor ceremoniale de sărbători-spectacole populare ce antrenează în mod activ întreaga colectivitate, ca şi prin repertoriul lor folcloric, oglindind cele mai de seamă aspiraţii de muncă şi viaţă, obiceiurile de iarnă (colindatul, Pluguşorul, teatrul popular) sunt apte de a se afla în continuare în centrul unor acţiuni de cultivare şi valorificare. Aceste acţiuni se îndreaptă în sensul păstrării şi valorificării componentelor celor mai autentice ale repertoriului local.

Datorită faptului că tineretul devine tot mai mult practicantul obiceiurilor de iarnă, considerăm că trebuie acordată toată atenţia cunoaşterii de către tinerele generaţii a întregului repertoriu tradiţional local, ceea ce se poate realiza şi prin reactualizarea şezătorilor care, alături de funcţia lor de cunoaştere reciprocă, constituie şi un mijloc de educaţie etică şi artistică. Conferirea unei atmosfere cât mai sărbătoreşti celebrării Noului An în mediul urban, se realizează şi prin aportul tradiţiilor, cerinţa principală fiind pe acest plan popularizarea, prin mijlocirea programelor de Radio şi Televiziune, a celor mai valoroase şi autentice obiceiuri şi piese de repertoriu folcloric. Acţiuni de reactualizare şi valorificare se impun şi în ceea ce priveşte teatrul popular, al cărui repertoriu oglindeşte lupta pentru dreptate socială (piesele despre haiduci) şi independenţă (piesele despre războiul din

1877) a poporului nostru.

2. Datorită valorilor şi normelor etice, sociale, practice pe care le conţin, de preţuire a activităţii creatoare a omului, **obiceiurile de muncă**, dintre care unele nu au mai fost practicate în condiţiile mecanizării agriculturii, se cer reactualizate şi valorificate. Astfel, o serie de tradiţii ocazionate de semănat, întreţinerea culturilor, protecţia holdelor împotriva dăunătorilor, constituirea turmei, construirea unor obiective economice de interes comun au drept scop într-ajutorarea în muncă, efectuarea activităţilor agricole în limite precise de timp, valorificarea eficientă a condiţiilor şi resurselor materiale. Dintre acestea subliniem:

a. **Cununa**, sărbătoare a secerişului, care cunoaşte deja forme de integrare în unele zone ale Transilvaniei (Cununa de spice este adusă de cea mai harnică fată la sediul CAP-ului) propunem să facă în continuare obiectul unor acţiuni de valorificare şi reactualizare.

b. **Plugarul** (în Transilvania), **Tânjaua** (în Maramureş), consacrate sărbătoririi celui mai harnic ţăran din noul an agricol. Practicat încă în mediul natural, se cere în continuare inteligent valorificat şi prin aportul aşezămintelor culturale ca, de altfel, şi în cazul celorlalte obiceiuri sociale şi de muncă.

c. **Târgurile tradiţionale, nedeile**, aparţin tot obiceiurilor de muncă, mijlocind nu numai un schimb de produse, ci şi confruntarea datinilor şi tezaurului artistic al mai multor colectivităţi, sate. Acţiunea de valorificare a acestor manifestări tradiţionale se cere însă îmbogăţită mai susţinut şi pe linia funcţiei lor artistice, ele putând deveni adevărate festivaluri folclorice locale.

d. **Claca**, alături de **şezătoare**, exprimă tradiţiile democratice, de echitate şi preţuire socială, de într-ajutorare reciprocă, materializându-se într-o serie de obiceiuri, legate de relaţiile şi viaţa obştească. În cadrul acestui obicei, membrii comunităţii îşi acordau reciproc ajutor benevol la muncile casnice şi la altele (de exemplu, la construirea unei noi gospodării). El poate fi reactualizat în condiţiile satului de azi, ca o expresie a valorificării plenare a tradiţiilor de solidaritate socială.

e. **Strigarea peste sat** se întâlneşte în multe zone ale ţării, ca o manifestare spontană, în forme folclorice, a opiniei colective a comunităţii în legătură cu felul în care trăiesc şi muncesc membrii săi. Şi acest obicei poate face obiectul unor acţiuni de cultivare şi

valorificare, pornind de la realităţile locale.

3. **Hora satului**, manifestare cu tradiţie în folclorul naţional, prezintă un interes actual de reactualizare şi valorificare. Credem că în satele şi zonele în care folclorul coregrafic este încă viu, reactualizarea în cadrul natural a acestei manifestări urmează să contribuie la cultivarea sentimentelor de respect, la cunoaşterea reciprocă a tinerilor, constituind, în acelaşi timp, un moment solemn de intrare a acestora în viaţa socială în faţa opiniei publice sătești.

4. **Cântecele bătrâneşti**, mai ales cele tratând despre lupta împotriva asupritorilor, a cotropitorilor de ţară, cele evocând eroismul şi înalta ţinută morală a eroilor, sunt astăzi parţial dispărute. Reactualizarea acestei categorii folclorice poate contribui în mod direct la la promovarea în rândul tuturor generaţiilor a sentimentelor de dragoste pentru patrie şi popor, a idealurilor de libertate şi dreptate socială. Un număr de alte manifestări cu conţinut asemănător se află în stadii diferite de dezagregare.

5. Transformările fundamentale petrecute în structura social-economică a ţării, în conştiinţa maselor de oameni ai muncii, au dus în zilele noastre la apariţia unor noi obiceiuri şi manifestări, în măsură să contureze viitoare obiceiuri. Ele reprezintă expresia noilor relaţii instaurate între oamenii muncii în societatea socialistă. Asemenea obiceiuri ale clasei muncitoare şi ţărănimii, ale tinerei generaţii, în genere ale omului de tip nou, se cer promovate şi sprijinite. Avem în vedere sărbătorirea primirii în **organizaţia de pionieri**, în UTC, sărbătorirea **majoratului** şi cea prilejuită de **absolvirea şcolii**, manifestări care se referă la pregătirea tinerei generaţii pentru muncă şi viaţă, precum şi sărbătorirea **intrării în producţie** şi a **pensionării**, manifestări menite să stimuleze printr-o ceremonie solemnă integrarea în colectiv a unui nou tovarăş de muncă, vizând stimularea realizărilor individuale şi colective în procesul de producţie, precum şi recunoaşterea efortului în muncă şi în viaţa socială a oamenilor muncii în momentul de încheiere a activităţii. Organizarea momentelor festive şi ceremonialurilor adecvate acestor evenimente nu implică imaginarea artificială a unor modele tip de desfăşurare a unor atari manifestări. Diversitatea condiţiilor **concrete** în care acestea au loc ar face ca un "ritual" instaurat să nu poată fi executat sau, executat fiind, să se dovedească palid şi artificial. Este necesar, însă, ca asemenea manifestări să fie totdeauna sprijinite de aproape de conducerea

întreprinderilor, de organizațiile de masă, pentru ca tovarășii de muncă și sărbătoriții înșiși să contureze într-un timp relativ scurt elementele de bază ale noilor obiceiuri. Asemenea manifestări întrunesc astăzi condițiile necesare pentru a se împământeni, existând condițiile social-economice și de conștiință create pentru aceasta. Pe alocuri, noile obiceiuri se și săvârșesc spontan și ele și-au dovedit valoarea educativă și viabilitatea. Credem că este posibil ca în viitor prestigiul noilor obiceiuri să producă în mod firesc un nou echilibru în favoarea acestora, în raport cu întreg sistemul obiceiurilor tradiționale.

II. Cu privire la obiceiurile din ciclul vieții

Obiceiurile din ciclul vieții, la naștere, căsătorie și moarte se desfășoară pe două planuri de bază, primul, cel al tradițiilor care se ce- protejate și perpetuate și, al doilea, ceremonialul a cărui desfășurare are loc într-un cadru oficial, public, anume creat în acest scop. (De exemplu, în zilele noastre căsătoria nu este de conceput exclusiv în cadrul nunții tradiționale; desfășurarea ei impune o festivitate și un cadru oficial în cadrul Consiliului popular).

S-a constatat că ceremonialul public actual nu corespunde necesităților impuse de însemnătatea actului săvârșit. Dacă în mediul rural căsătoria este susținută de nunta tradițională, în mediul urban, adeseori actul căsătoriei se rezumă la oficierea cununiei civile, într-o formă îndeajuns de schematică la Consiliul popular. Pentru a da mai mult prestigiu acestui moment solemn pentru cei care întemeiază o nouă familie, precum și pentru alte momente oficiale, importante pentru viața oamenilor, recomandăm o seamă de măsuri al căror scop este **îmbogățirea caracterului public ceremonial al acestor manifestări.** Transpunerea lor în viață ar avea ca efect întărirea trăiniciei familiilor întemeiate pe baza noului ceremonial, stimularea dragostei pentru copii, creșterea responsabilităților noii familii în fața societății. Menționăm că în afara unor elemente de cadru general, recomandările care urmează nu-și propun să promoveze un model șablon de desfășurare a acestor manifestări. În diverse zone etno-folclorice, în funcție de tradițiile locale, în cadrul recomandărilor generale, pot fi introduse și alte elemente. Aceasta poate duce la amplificarea firească a ceremonialurilor, la o sporire a gradului lor de solemnitate memorabilă.

1. Naşterea

a. În vederea marcării semnificaţiei familiale şi sociale a naşterii unui copil, a sublinierii răspunderii ce revine familiei şi societăţii pentru creşterea şi educarea tinerelor generaţii, se va acorda atenţia cuvenită măsurilor mai largi de perfecţionare a formelor şi modalităţilor de sprijinire a familiei în soluţionarea problemelor legate de naşterea, creşterea şi educarea copiilor, precum şi aspectului festiv prilejuit de acest eveniment.

b. Pe lângă casele de naşteri, policlinici, maternităţi şi spitale, propunem să se constituie **cercuri ale viitoarelor mame**, care să asigure informarea medicală, să acorde consultaţii, urmărind implicit combaterea unor mentalităţi retrograde, a unor superstiţii.

c. **Momentul reîntoarcerii mamei la locul de muncă** ar putea căpăta un caracter festiv-ceremonial. Acestui moment urmează să i se asigure un aspect sărbătoresc prin felicitările şi darurile ce le primeşte noul părinte în numele copilului, ca şi prin alte elemente de cadru, create în funcţie de specificul locului de muncă.

2. Logodna

a. În viitorul *Cod al familiei* să fie prevăzută reactualizarea logodnei ca formă instituţională (tradiţională în cadrul vechiului drept românesc) care ar putea contribui la o mai bună cunoaştere a viitorilor soţi, la evitarea unor căsătorii încheiate în grabă şi, implicit, la reducerea procentului de divorţuri. Pentru a da prestigiul cuvenit noii instituţii, propunem ca logodna să aibă loc în acelaşi cadru în care se desfăşoară şi căsătoria civilă. Logodna ar putea coincide cu momentul depunerii actelor pentru căsătorie. Apreciem că perioada de gândire consacrată cunoaşterii reciproce a viitorilor soţi să se stabilească la 2 luni în mediul rural şi 3-6 luni în mediul urban.

b. Consiliile populare, organizaţiile UTC, UASCR, de sindicat şi femei, să asigure, la cerere, condiţiile adecvate sărbătoririi logodnelor, acordând spaţiul necesar în incinta caselor de cultură, cluburilor, căminelor culturale. La aceste reuniuni festive, în afara părinţilor şi rudelor, e recomandabil să participe colegi de muncă şi de învăţătură, prieteni.

3. Căsătoria

În vederea înțelegerii într-o mai mare măsură a responsabilității sociale legate de întemeierea familiei, a eliminării unor neajunsuri care se mențin în educarea și sprijinirea tineretului pentru viața de familie, în organizarea și desfășurarea ceremonialului oficial de încheiere a căsătoriei, pentru înscrierea sa ca un moment deosebit în viața tinerilor, a familiilor acestora, facem următoarele recomandări:

a. Organizațiile sindicale, de femei, UTC, toți factorii educaționali, să desfășoare **ample acțiuni politico-educative** în sprijinul cunoașterii și însușirii de către tineri a *Codului principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor*, să dezvolte răspunderea tinerilor pentru întemeierea familiei pe principiile moralei socialiste, a respectului și afecțiunii, pentru înfăptuirea înaltei datorii sociale de creștere a natalității, de educare sănătoasă a copiilor. Aceste noțiuni se vor concretiza și în **organizarea unor cicluri de conferințe** expuse de medici, juriști, psihologi, pedagogi, pe teme legate de viața de familie, ele vor fi completate de discuții directe, pornind de la întrebările puse de participanți, asupra unor aspecte și implicații concrete ale vieții de familie. În cadrul acestor cicluri vor fi invitați și membri mai în vârstă ai colectivului de muncă, cu prestigiu și experiență în viața de familie, care să ducă o discuție directă cu tinerii asupra unor probleme pe care aceștia le vor ridica. Un ciclu de expuneri ale unor medici, pedagogi, profesori este necesar să fie organizat cu regularitate și în ultimii ani de învățământ ai liceelor, în institutele de învățământ superior etc.

b. Trebuie avut în vedere și faptul că, așa cum o dovedesc și vechile tradiții în acest domeniu, **opinia publică**, membrii colectivității în care trăiesc și muncesc tinerii, exercită o influență și mijlocesc transmiterea spontană și continuă a unei experiențe legate de familie. Viitori căsătoriți pot fi îndrumați să se adreseze, ori de câte ori simt nevoia, organizațiilor de partid, de sindicat, UTC și de femei, unor colegi de muncă, prieteni, membri ai comunității în care trăiesc, pe care-i socotesc mai apropiați și mai potriviți pentru a le da sfaturi, îndrumări, în directă cunoștință de cauză, în ceea ce privește viața de familie.

c. **Emisiunile de radio și televiziune** urmează să organizeze de asemenea cicluri de conferințe, mese rotunde etc. cu participarea unor reputați specialiști din diverse domenii asupra implicațiilor vieții de familie, ca și discuții cu personalități culturale, științifice, sociale, asupra experienței lor în acest domeniu.

d. În vederea îmbogățirii caracterului public ceremonial al căsătoriei, **recomandăm:**

– Oficierea cununiei să se facă în săli adecvate atât ale consiliilor populare, cât și ale caselor de cultură, cluburilor, căminelor culturale, așezămintelor de cultură ale tineretului și studenților, în zilele stabilite de comitetele executive ale consiliilor populare. Sălile de oficiere vor fi ornamentate cu: extrase din *Constituție*, din *Codul familiei*, din *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, lucrări de artă. În același timp, se poate asigura o atmosferă sărbătorească și printr-o împodobire a sălii care să pornească de la unele elemente tradiționale: ghirlande de flori sau de brad, arbore care este direct legat de simbolistica folclorică a căsătoriei, ca și țesături și alte piese de artă populară, specifice zonei respective.

– În vederea accentuării semnificației momentului, solemnitatea oficierii căsătoriilor se va face în prezența drapelelor PCR și RSR, a stemei RSR și a județului respectiv, precum și a portretului președintelui republicii.

– Căsătoriile să fie oficiate de președinți, prim-vicepreședinți și numai în cazuri excepționale de secretarii consiliilor populare. Delegatul stării civile să aibă în toate cazurile o ținută obligatorie acestei ceremonii (costum de culoare închisă, cămașă albă, cravată, eșarfă cu tricolorul patriei).

– Tinerii căsătoriți vor avea o ținută vestimentară adecvată momentului sărbătoresc (în zonele rurale în care s-a păstrat această tradiție, e recomandabil ca mirii să îmbrace portul de sărbătoare tradițional-local).

– Viitorii căsătoriți vor fi însoțiți și asistați în diferite momente, începând de la întâmpinarea invitaților și până la prezentarea în fața ofițerului stării civile, de un grup de colegi sau prieteni de aceeași vârstă.

– Momentul oficierii cununiei poate fi precedat în acele părți ale țării în care această datină există, de un moment ceremonial cu semnificație tradițională: viitoarea căsătorită primește de la nași o cunună de flori, pe care o va purta pe durata cununiei.

– Modalitatea prezentării în fața ofițerului stării civile este foarte importantă în perspectiva marcării factorilor care sunt implicați în constituirea familiei și existența sa viitoare. Astfel, perechea ce urmează să se cunune va fi încadrată de nași, care, în virtutea rolului lor de giranți și îndrumători ai viitorilor căsătoriți, capătă automat și funcția de martori oficiali. Este recomandabil ca nașii să facă parte din același colectiv de

muncă cu tinerii căsătoriți, ceea ce oferă legături și posibilități de îndrumare mai susținute și mai directe. O tradiție care se cere menținută, atunci când tinerii căsătoriți o doresc, este aceea ca nașii de cununie să rămână și nașii copiilor care vor rezulta din căsătoria respectivă, astfel încât relațiile de îndrumare și sprijin să capete mai multă continuitate. De asemenea, rolul nașilor urmează să se manifeste și în ajutorul pe care aceștia îl vor acorda tinerilor căsătoriți la organizarea nunții.

– În momentul celebrării cununiei, nașilor li se poate adăuga o pereche de soți, dintre colegii sau prietenii viitorilor căsătoriți, de aceeași vârstă cu ei, prezențe ce simbolizează integrarea perechii matrimoniale în noua categorie civilă.

– Oficierea căsătoriei să înceapă prin prezentarea de către delegatul stării civile a articolelor 1 și 2 din *Codul familiei*.

– Tinerii căsătoriți să rostească, în continuare, un **legământ solemn.** (Uniunea Scriitorilor și CC al UTC ar urma să elaboreze textul legământului care să exprime concis sentimentele de afecțiune, de respect și fidelitate pe care tinerii și le asumă reciproc în momentul întemeierii unei familii).

– Inelele vor fi înmânate tinerilor căsătoriți de către nași după oficierea cununiei.

– După încheierea căsătoriei și în răstimpul primirii felicitărilor și al ciocnirii cupelor de șampanie, se va transmite înregistrarea unui marș nupțial, în mediul urban, iar în zonele rurale piese folclorice tradiționale din repertoriul local de nuntă.

e. Pentru a putea pune la dispoziția instituțiilor care oficiază căsătoria, precum și a publicului larg, în vederea cunoașterii de către aceștia, a repertoriului autentic tradițional legat de principalele momente din viața omului, considerăm utile următoarele:

– Casa de discuri "Electrecord", cu asistența științifică a Institutului de cercetări etnologice și dialectologice, să imprime o serie de discuri cu un repertoriu cât mai cuprinzător și variat al acestor evenimente, conform specificului fiecărei zone folclorice a țării.

– În planul editurilor de profil (Editura muzicală, Editura Minerva) și a comitetelor județene pentru cultură și educație socialistă să fie prevăzute **antologii tematice**, zonale, de texte autentice de muncă, alcătuite prin consultarea Institutului de cercetări etnologice și dialectologice, care să valorifice și să popularizeze creațiile populare tradiționale legate de aceste momente importante ale vieții omului.

f. După oficierea căsătoriei, tinerele familii, atunci când o

solicită, vor fi sprijinite de conducerile unităților, de organizațiile de masă și obștești, de colectivele de muncă, în vederea organizării nunții tradiționale. În acest scop ajutorul se poate materializa prin punerea la dispoziție a unor săli și încăperi adecvate ale căminelor culturale, caselor de cultură, pentru desfășurarea nunții.

g. Pentru a veni în sprijinul tinerelor familii, recomandăm următoarele măsuri cu caracter administrativ, economic-financiar și social:

– Consiliile populare împreună cu conducerile unităților vor asigura cu prioritate locuințe (garsoniere, apartamente) pentru tinerii căsătoriți. Conducerile ministerelor, întreprinderilor, comitetele executive ale consiliilor populare, organizațiile de masă și obștești să asigure îmbunătățirea permanentă a condițiilor de viață ale tinerilor căsătoriți care locuiesc în cămine de familiști și studențești.

– CC al UTC, CC al UGSR, împreună cu Ministerul Finanțelor să facă propuneri pentru adoptarea unui act normativ care să faciliteze – la cererea tinerilor căsătoriți – acordarea de împrumuturi bănești pe termene mai îndelungate și cu dobândă minimă, în vederea procurării unor bunuri materiale necesare unui minim de confort, în primii ani de căsnicie.

– Să se analizeze posibilitatea acordării unor zile libere sau concedii legale la cerere (cu plată sau nu) legate de căsătorie.

h. Organizațiile de sindicat și tineret să-și prevadă fonduri speciale, provenite din acțiunile de muncă patriotică, cultural-artistice etc., din care să procure cadouri pentru a fi oferite în dar tovarășilor de muncă cu ocazia nașterii copiilor, oficierii logodnelor și căsătoriilor. Totodată, ținând seama de noile relații dintre oameni, caracteristice societății noastre, propunem să se extindă sistemul de donații și daruri ale diferitelor persoane sau colective cu prilejul sărbătorilor importante din viața oamenilor.

4. Înmormântarea

Ceremonialul de înmormântare reprezintă momentul cel mai delicat și sensibil al tradițiilor și obiceiurilor legate de ciclul vieții. În mod firesc, forța de convingere a concepției materialiste despre lume și viață, dominant în societatea noastră, perfecționarea cadrului său social și oficial, influența celorlalte ceremonialuri legate de ciclul vieții, vor duce la constituirea de la sine a unui ceremonial de înmormântare

adecvat noilor cerințe.

În momentul actual, considerăm că unele recomandări, ca cele ce urmează ar putea contribui la transformări în acest domeniu. Între atare recomandări se înscriu:

a. Adaptarea la noile condiții și continuitatea unor elemente din practicile ceremonialului tradițional, cât și încetățenirea cu tendință spre o mai largă acceptare a unor aspecte nou apărute, izvorând din contextul social-politic și cultural-ideologic al zilelor noastre.

b. Obiceiul străvechi al "priveghiului" (îndeosebi în Transilvania și Moldova), adevărat prilej de petrecere **profund laică** și uneori foarte suculentă (fiind de fapt ultima "petrecere" a mortului înainte de despărțirea de neamuri și de comunitate, dar și modalitate de într-ajutorare colectivă spre a întreține moralul și a risipi tristețea celor apropiați) să continue să se desfășoare în toată amploarea și varietatea sa îndătinată.

c. Valorificarea în continuare, mai ales în satele Transilvaniei, al genului tradițional al "versurilor" la mort (creații ocazionale adeseori pline de tâlc ale unor stihuitori populari, totdeauna binecunoscuți și solicitați pe plan local, versurile fiind de fapt forma poetică tradițională de evocare în spirit foarte realist, în contextul familiei și social concret a vieții celui dispărut).

d. În mediile urbane se cuvine a avea în vedere sporirea prin forme noi a caracterului solemn al momentelor de doliu, precum și adoptarea unor măsuri sociale spre o mai bună soluționare a tuturor aspectelor oficial-administrative legate de deces, ca și pentru activarea și pătrunderea în uz a unor practici pozitive, apărute spontan în ceremonialul înmormântării. În acest sens se recomandă:

– Asigurarea, în timpul ce precede înhumarea, a unei succesiuni de momente solemne, la care să participe, pe lângă ai casei, tovarăși de muncă, prieteni;

– Ridicarea și ducerea defunctului spre locul de veci, ca și înhumarea (sau încinerarea), să fie însoțite de rostirea de alocuțiuni – evocări, omagii etc. din partea tovarășilor de muncă;

– Cortegiul funerar să fie însoțit (după tradițiile locale) de fanfare, cu repertoriul tradițional local; un tovarăș de muncă al defunctului să poarte pe o pernă distincțiile celui dispărut (ordine, medalii etc.);

– S-ar putea sugera ca "stâlpul", străvechi însemn funerar al poporului nostru, și astăzi folosit în unele zone (îndeosebi în Oltenia și în părțile Sebeșului) să tindă să fie utilizat și în alte zone ale țării;

– Conducerile unităților să aibă obligația de a se interesa și

ajuta în mod efectiv familiile la rezolvarea problemelor legate de deces;

e. Ca măsuri administrative recomandăm următoarele:

– îmbunătățirea legislației în vederea simplificării formalităților privind obținerea actelor de deces;

– să se analizeze posibilitatea acordării unor zile libere sau concedii legale la cerere (cu plată sau nu) membrilor familiei în care s-a petrecut un deces.

DOCUMENT

Recomandări privind îmbogățirea caracterului ceremonial al unor manifestări din activitatea și viața oamenilor în societatea noastră

În procesul de formare a omului nou, cu o conștiință înaintată, constructor conștient al societății socialiste și comuniste, un rol important îl are, alături de ridicarea continuă a nivelului general de cunoaștere a celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii în cele mai diverse domenii de activitate, a legilor dezvoltării societății, cunoașterea istoriei, culturii, tradițiilor progresiste ale poporului.

Cultura populară, spirituală și materială, cântecele, dansurile, legendele, obiceiurile, portul, uriașa varietate de elemente culturale create în cursul veacurilor, formează una dintre componentele de bază, de profundă originalitate ale culturii românești. Ea reprezintă istoria vie, mereu actuală a poporului nostru. Folclorul și etnografia românească, probează cu argumente covârșitoare permanența și neștirbita continuitate a poporului nostru pe aceste meleaguri; ele contribuie din plin la definirea personalității poporului român. Dar cultura populară este importantă nu numai pentru vechimea sa; ea înregistrează în același timp realizările istorice contemporane. Sub acest aspect ea constituie cronica vie a victoriilor obținute de poporul nostru pe calea contruirii societății socialiste multilateral dezvoltate. Se poate spune pe drept cuvânt că cultura populară aparține patrimoniului cultural inalienabil al poporului.

Tov. Nicolae Ceaușescu, secretar general al PCR, are pentru cultura populară cuvinte de pătrunzătoare admirație: "... ce popor minunat avem, cum a știut el din timpuri îndepărtate să păstreze și să dezvolte tradițiile frumosului, arta..."

Anexa II - Consideraţii referitoare la "Propuneri privind laicizarea unor momente importante din activitatea şi viaţa omului"

Având în vedere însemnătatea **Propunerilor privind laicizarea unor momente importante din activitatea şi viaţa omului**, prezentate spre consultare Institutului de cercetări etnologice şi dialectologice de pe lângă Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste, cercetătorii din sectoarele de folclor şi etnografie ale acestui Institut s-au întrunit în şedinţă de lucru în ziua de 19 februarie a.c. (1976 – n.n.) spre a dezbate şi oferi noi sugestii în vederea completării şi îmbunătăţirii acestui material. Cu acest prilej s-a apreciat că este necesar ca, în afara propunerilor individuale pe care unii cercetători le-au făcut de urgenţă în completarea materialului în discuţie, să fie alcătuit un document aparte care, de această dată, să exprime punctul de vedere al colectivului de specialişti în domeniile folclorului şi etnografiei în problema laicizării unor obiceiuri din viaţa omului. A fost alcătuit un grup de lucru pentru sintetizarea sugestiilor făcute în cursul dezbaterilor într-un material unitar, care să fie înaintat forurilor de partid, spre a fi avut în vedere la elaborarea, în continuare, a unei strategii adecvate faţă de obiceiurile tradiţionale.

Cultura spirituală şi materială, cântecele, dansurile, legendele, obiceiurile, portul, uriaşa diversitate de obiecte culturale create în cursul veacurilor, reprezintă istoria vie a poporului nostru, unul dintre isvoarele istoriei neamului, aşa cum observa cu deplin temei patriotul şi revoluţionarul N. Bălcescu. Folclorul şi etnografia românească au probat cu argumente covârşitoare permanenţa şi neştirbita continuitate a poporului nostru pe aceste meleaguri. Misiunea cu adânci rezonanţe patriotice a culturii spirituale şi materiale a poporului nostru este departe de a fi încheiată.

Una din componentele de bază ale culturii populare, cu rădăcini adânc înfipte în conştiinţa naţională este şi sistemul obiceiurilor din ciclul vieţii, obiceiurile de la naştere, căsătorie şi moarte. În desfăşurarea tradiţională a acestor obiceiuri figurează momente care au loc în incinta bisericii, sau în afara ei, dar cu participarea reprezentanţilor confesionali. Lupta împotriva misticismului a pus problema laicizării acestor obiceiuri, a înlăturării reprezentanţilor bisericii de la

desfăşurarea ceremonialurilor. Pentru a oferi, în schimb, un cadru ceremonial solemn, **Propunerile...** oferă sugestii şi elemente de scenarii inedite, cu conţinut laic, pentru desfăşurarea obiceiurilor din ciclul vieţii.

Considerăm important să precizăm că obiceiurile din ciclul vieţii au, în ansamblu, un conţinut profund ne-religios. În acest sens, termenul **LAICIZARE**, folosit pentru a denumi procesul de adaptare la contemporaneitate al obiceiurilor tradiţionale, este impropriu. El sugerează că obiceiurile noastre sunt nelaice, religioase; ceea ce este inexact. Este suficient să remarcăm faptul că o nuntă tradiţională, a cărei desfăşurare durează trei zile şi cuprinde o multitudine de elemente ceremoniale, include un singur moment religios (cununia), a cărui durată nu este mai mare de treizeci de minute; spre deosebire de petrecerea de nuntă, la care participă de cele mai multe ori întreaga colectivitate sătească, la acest moment religios nu participă adesea decât un grup restrâns, reprezentând familiile tinerilor căsătoriţi. Mai mult decât atât, sunt numeroase cazurile când, în zilele noastre, căsătoria religioasă nu se mai desfăşoară, sau are loc mult mai târziu decât căsătoria civilă, uneori mulţi ani după naşterea primului copil. Procesul natural de desacralizare are drept consecinţă abandonarea treptată şi definitivă a învelişului mistic al multora dintre obiceiurile tradiţionale, acolo unde acesta există, "laicizarea" acestora.

În acest context, modificarea artificială a formei de desfăşurare a obiceiurilor tradiţionale, crearea unor scenarii de obiceiuri de naştere, căsătorie şi moarte în "variante laice" şi aplicarea lor la scară naţională poate avea consecinţe şi implicaţii imprevizibile în acest moment. Considerăm necesară prezentarea câtorva dintre ele:

1. Sistemul obiceiurilor din ciclul vieţii, simultan stabil şi dinamic a reprezentat din totdeauna un motiv de mândrie naţională şi de adânc patriotism. El a contribuit la menţinerea conştiinţei naţionale a poporului, a constituit o marcă a specificităţii spiritualităţii sale. Dizolvarea acestui sistem de obiceiuri şi ofertarea, în schimb, a unor scenarii improvizate, poate avea ca efect – în interior – subminarea sentimentului patriotic şi îngreunarea procesului de cultivare a sentimentului naţional în rândul generaţiilor tinere. În planul relaţiilor externe, instituirea artificială a unor obiceiuri poate deveni argument pentru a sugera că poporul român este lipsit de tradiţie. Este greu de susţinut specificitatea de neam în relaţiile cu popoarele învecinate atunci când punctul de sprijin îl constituie obiceiurile create, iar nu obiceiurile

moştenite. O asemenea măsură ar fi cu atât mai neobişnuită cu cât popoarele învecinate cultivă cu intensitate şi chiar reînvie obiceiurile lor tradiţionale. Argumentul obieceiurilor moştenite, alături de argumentul liimbii comune, şi-au dovedit însemnătatea, probând, între altele, apartenenţa Transilvaniei la celelalte provincii româneşti în dauna imperiului Austro-Ungar, care o revendica. În concluzie, dezintegrarea sistemului obiceiurilor tradiţionale ar deservi procesului de afirmare a fiinţei naţionale în raporturile complexe cu popoarele învecinate.

2. Considerăm necesar să subliniem că fondul de obiceiuri se cere protejat; el aparţine patrimoniului spiritual al poporului nostru. Intervenind în desfăşurarea lor, pot fi riscate pierderi ireparabile, greu de evaluat în acest moment. Sunt, de asemenea, greu de prevăzut consecinţele pierderii pripite a unor ceremonialuri cu caracter de normă, care au răzbătut până în contemporaneitate, după ce au fost repetate de infinite ori în decurs de mii de ani. Constatarea tardivă, după ce obiceiurile au fost deja abandonate, a unei greşeli săvârşite în acest domeniu nu ar mai putea atrage nici un fel de reparaţii sau reveniri. Sistemul obiceiurilor, ca întreaga cultură spirituală populară, se defineşte şi prin caracterul său oral. Cultura orală are ea însăşi un caracter sistemic, structural; modificarea unui element are efecte în lanţ, de transformare a celorlalte. Solicitarea de autorizaţii pentru desfăşurarea horelor duminicale, spre a da un exemplu, a avut ca efect dispariţia aproape totală a acestei străvechi manifestări spirituale populare. Pornind de la diferenţierea care trebuie făcută între "cultura de mase" (activitatea cultural-educativă iniţiată şi transmisă prin intermediul instituţiilor şi aşezămintelor culturale) şi cultura orală, se impune să subliniem că iniţiativele trebuie luate în sfera celei dintâi. Cultura de masă, ca totalitate de modalităţi de influenţare a comportamentului, se constituie într-un model care treptat acţionează şi asupra culturii orale, fără să fie necesară o intervenţie directă în cuprinsul acesteia.

3. Punerea în aplicare a scenariilor de desfăşurare a obiceiurilor din ciclul vieţii, aşa cum acestea figurează în **Propuneri...** sau în unele completări aduse la ele, ar echivala cu un experiment social aplicat la scară naţională, fără să existe însă în acest moment posibilitatea controlării unui asemenea experiment efectuat pe material uman. O asemenea măsură poate pune în situaţie de aculturaţie un popor cu o cultură folclorică de prestigiu. Instituirea pe cale administrativă a unor

obiceiuri apare explicabilă pentru popoarele care din diverse cauze se află într-un vid ceremonial, dar rămâne nejustificabil pentru poporul român, creatorul şi posesorul unei culturi tradiţionale caracterizate prin forţă şi originalitate.

4. Obiceiurile tradiţionale specifice celor trei moment importante din viaţa omului fac parte dintr-un sistem de gândire cu o vechime care depăşeşte formarea poporului român ca atare. În această împrejurare, abandonarea pripită a unor obiceiuri atât de adânc înrădăcinate, cum sunt cele din ciclul vieţii, ar stârni nedumeriri şi ar putea întâmpina opoziţie.

5. Înlocuirea vechilor obiceiuri cu scenarii compuse poate avea efecte contrarii celor scontate, atât în planul trăiniciei familiilor întemeiate după noile scenarii, cât şi în plan demografic. O căsătorie contractată după un scenariu confecţionat ad-hoc poate sta sub semnul provizoratului mai mult decât una încheiată după reguli respectate din moşi-strămoşi. Modificarea violentă a tradiţiei poate provoca sentimentul de instabilitate şi insecuritate în planul conştiinţei.

6. O asemenea măsură, aparent cu caracter general antireligios, va afecta în principal cultul ortodox. Aceasta va afecta doar superficial diferitele secte religioase, în expansiune în vremea din urmă, secte care, nesclerozate de canoane, cum este cazul cultului ortodox, vor avea mobilitatea de a se adapta la noile împrejurări. O asemenea situaţie poate strica echilibrul complex dintre diferitele confesiuni existente astăzi în România, poate echivala cu o victorie psihologică şi ideologică a unor secte religioase în raport cu cultul ortodox. Una dintre implicaţiile posibile este transformarea ortodocşilor pasivi în sectanţi dinamici.

7. Procesul de urbanizare rapidă cunoscut de România socialistă atrage după sine abandonarea de către mase umane compacte a unui fond cultural străvechi care este apreciat ca vetust, fără a fi fost înlocuit în prealabil de un altul, cel al mediului urban în care respectivele categorii umane încep să trăiască. Transformarea pripită a obiceiurilor din ciclul vieţii – singurele rămase viabile pentru ei – poate provoca sentimentul de alienare, de dezrădăcinare, de inapartenenţă la un sistem de norme cunoscut şi apreciat al acestor categorii umane. O asemenea măsură poate contribui, alături de alţi factori, la proliferarea actelor antisociale şi a delicvenţei.

8. Se poate estima că înlocuirea obiceiurilor din ciclul vieţii cu scenarii create poate avea ca efect apariţia unui sistem ceremonial

dual (legal/ilegal; în familie/ în societate; prezenţa preotului/ absenţa preotului) sau orientarea atenţiei practicanţilor obiceiurilor de la obiceiurile din ciclul vieţii – fundamntal laice – spre zona obiceiurilor calendaristice, precumpănitor mistice. Cercetările de teren efectuate în ultimii ani dovedesc că influenţa bisericii asupra obiceiurilor scade, iar purtătorii ideologiei sale sunt tot mai izolaţi de comunităţile umane. Atâta vreme cât procesul de culturalizare şi educaţia ateistă înregistrează succese evidente în schimbarea concepţiei despre lume şi viaţă, orice măsură administrativă cu caracter restrictiv devine inoportună.

*

Propunerile privind laicizarea unor momente importante din activitatea şi viaţa omului conţin un număr important de elemente a căror punere în aplicare nu ar şterbi prestigiul vechiului fond de obiceiuri tradiţionale. Ele pot fi însuşite şi aplicate cu deplină îndreptăţire, ca expresie a schimbărilor fundamentale petrecute în sistemul de valori al omului contemporan, constructor al societăţii socialiste şi comuniste. În seria obiceiurilor a căror aplicare trebuie sprijinită includem pe acelea care privesc pregătirea tinerei generaţii pentru muncă şi viaţă (**majoratul**), precum şi cele care îşi propun să aducă un binemeritat elogiu muncii (sărbătorirea **intrării în producţie, a pensionării**). Pe alocuri, asemenea ceremoniale se şi săvârşesc spontan şi ele şi-au dovedit valoarea educativă şi viabilitatea. Considerăm că nu este necesar să producem scenarii-tip de desfăşurare a unor asemenea sărbători. Diversitatea condiţiilor concrete în care acestea au loc ar face ca "ritualul" instaurat să nu poată fi executat ca atare, sau, executat fiind, să se dovedească artificial. Este suficient, credem, ca asemenea manifestări să fie sprijinite (de conducerile instituţiilor şi întreprinderilor, de organizaţiile de partid şi de organizaţiile de masă), pentru ca tovarăşii de muncă şi sărbătoriţii înşişi să contureze, într-un răstimp relativ scurt, elementele de bază ale ritualului. Asemenea obiceiuri inovatoare întrunesc astăzi condiţiile necesare spre a se împământeni, existând condiţiile social-economice şi de conştiinţă create pentru aceasta. Este posibil, de asemeni, ca prestigiul noilor obiceiuri să producă, în timp, un echilibru nou, în favoarea acestora, în raport cu sistemul obiceiurilor din ciclul vieţii.

Considerăm că poate fi însuşită propunerea reînvigorării

instituției **logodnei**. Această instituție are vechi rădăcini în tradiția populară românească (**legământul, credința**). Apreciem, totuși, că perioada de gândire consacrată cunoașterii reciproce a viitorilor soți poate fi considerată suficientă pe durata a 2 luni în mediul rural și pe durata a maximum 4-6 luni în mediul urban. În cazul unei perioade mai lungi (6 luni - 1 an) există pericolul apariției unor situații neașteptate de concubinaj semi-legal, sau de "căsătorie de probă". Trebuie, chiar, avută în vedere posibilitatea renunțării totale la logodnă în cazurile în care viitoarea soție este gravidă, pentru a evita, prin căsătorie, situații dezagreabile din punct de vedere social. Pentru a da prestigiul cuvenit noii instituții, propunem ca logodna să aibă loc în același sediu în care se desfășoară și căsătoria civilă.

Apreciem ca fiind extrem de valoroase toate sugestiile cu conținut administrativ și economic-financiar cuprinse în **Propuneri...** , adică:

– Tinerii căsătoriți să beneficieze cu prioritate, prin lege, de dreptul la locuință din fondul de stat sau, la cerere, de dreptul la împrumut la CEC (bancă) pentru a-și construi o locuință proprietate personală;

– Tinerii căsătoriți să beneficieze de dreptul la împrumut la CEC (bancă) pentru a-și putea cumpăra bunuri casnice necesare, cu precădere în primii ani de căsătorie;

– Împrumuturile bănești acordate acestora să fie pe termen lung și cu dobândă scăzută. (Toate aceste măsuri privesc căsătoria.)

– Consiliile populare să ia măsuri pentru simplificarea unor formalități privind obținerea actelor de deces și facilitarea obținerii celor necesare înmormântării.

Considerăm că celelalte elemente conținute în **Propuneri...** , celelalte elemente curinse în completări la **Propuneri...** , precum și sugestiile pentru scenarii de desfășurare ale obiceiurilor ofertate de diferiți colaboratori și consultanți la materialul de bază, nu pot fi adoptate – cel puțin în această etapă – fără consecințele arătate în prima parte a acestui text.

Problema "laicizării" obiceiurilor tradiționale românești, a abandonării învelișului mistico-religios al unor momente din cuprinsul acestora, acolo unde el mai persistă, implică o acțiune propagandistică de durată. Oamenii de știință din Institutul de cercetări etnologice și dialectologice se simt plenar angajați în această acțiune, ca de altfel în

toate problemele privind folclorul și etnografia în contemporaneitate. Cercetătorii ICED depun în acest domeniu un effort de o competență binecunoscută. În această situație, **apreciem ca fiind de extremă importanță ca inițiativele privind cultura spirituală și materială a poporului român să fie, în continuare, discutate în prealabil cu cercetătorii sectoarelor de folclor și etnografie din ICED, instituție anume creată pentru a se ocupa de această problemă.** Dezbaterea în colectivul oamenilor de știință a tuturor inițiativelor în acest domeniu ar contribui efectiv la găsirea căilor celor mai adecvate de acțiune în tărâmul culturii spirituale și amteriale a poporului român*.

NOTE

* Grup compus din: C. Eretescu, cercetător științific principal, Ligia Georgescu, cercetător științific principal, Lucilia Georgescu, cercetător științific principal, P. Drogeanu, etnograf, I. Ghinoiu, cercetător științific, Al. Popescu, cercetător științific.

* Materialul de față a fost prezentat colectivului de specialiști în domeniul folclorului și etnografiei din ICED în ședința din 3 martie 1976 și a primit acordul colectivului, spre a fi înaintat forurilor superioare.

BCU IASI/CENTRU UNIVERSITAR

Steaguri roşii pe ruine
Folcloristica românească în anii '50

Deşi relativ aproape de noi, deceniul cinci al comunismului românesc este un Jurassic Park populat cu fiinţe stranii, care abia începe să fie explorat. S-au păstrat puţine mărturii scrise de la cei care au trecut prin epocă, iar specialiştii în cultura populară nu au făcut excepţie. Se poate spune că supravieţuitorii epocii au făcut tot posibilul să uite ceea ce au trăit, pentru a proteja generaţia care venea după ei de amintirea acelui timp. Informaţiile privind acei primi ani care au urmat instaurării comunismului au început să fie adunate pentru a fi supuse studiului[1].

Cutremurul care a demolat edificiile culturale ale României interbelice a fost declanşat în perioada care a urmat instaurării comunismului şi nu s-a încheiat decât odată cu prăbuşirea lui. În cursul celor patru decenii cât a durat, el a avut intensităţi diferite. Unele seisme au fost consecinţe ale schimbărilor care aveau loc în sistemul sovietic, în vreme ce altele au fost provocate de inerţii sau, dimpotrivă, de pasiuni locale, tensiuni interne şi nu de puţine ori de conjunctura internaţională. Transformările la care ne vom referi s-au produs în contextul în care România, ocupată de armata sovietică, era supusă la presiuni politice care au sfârşit cu abolirea monarhiei, interzicerea partidelor politice de opoziţie şi instalarea unui regim politic represiv, după modelul celui din URSS. Schimbările politice au declanşat prăbuşiri în lanţ în toate domeniile. Ele au continuat distrugerile războiului şi au fost resimţite astfel la toate nivelurile existenţei sociale, culturale şi ştiinţifice. Efectele au devenit vizibile imediat. Viaţa nu mai lua sfârşit odată cu explozia unei bombe. O instituţie sau o carieră ştiinţifică putea fi încheiată la fel de efectiv cu mijloace paşnice.

Cultura populară, folclorul ca şi etnologia, au fost o victimă colaterală a regimului politic instalat la sfârşitul războiului mondial. Domeniul nu era destinat abandonului. Dimpotrivă, cultura populară putea fi, şi a fost, folosită intens ca instrument în susţinerea

propagandistică a noilor autorități. În partea a doua a erei comuniste ea a fost destinată să dubleze arta cultă și chiar, pe cât posibil, să i se substituie. Marcate spre a fi desființate sau redirecționate erau activitățile intelectuale care puteau influența politicul, cum ar fi sociologia, psihologia, literatura, arta. Cercetările cu caracter sociologic, socotite cele mai primejdioase, au fost interzise; celelalte urmau să capete o orientare diferită. Același lucru avea să se întâmple cu specialiștii domeniilor respective, oameni care se manifestau pe spații culturale largi, nesocotind frontierele dintre domenii. În aceste împrejurări, conducerea partidului comunist a ales să acționeze simultan pe trei fronturi: asupra instituțiilor de cultură, asupra publicațiilor și asupra personalităților culturale.

Un număr de centre de culegere și studiu al culturii populare naționale dobândiseră respectul specialiștilor, iar publicațiile lor erau citite și citate frecvent în presa vremii. Probabil că cel mai important între ele a fost *Arhiva de folclor a Academiei Române* înființată în anul 1930 la inițiativa lui Ion Mușlea, pe atunci tânăr cercetător la Muzeul Etnografic al Transilvaniei, absolvent proaspăt al studiilor universitare de la Cluj, cu studii de specializare la Collège de France. Mușlea lansează în cursul anilor nu mai puțin de 20 de chestionare pe teme dintre cele mai diverse, de la obiceiuri din ciclul vieții (naștere, botez, copilărie, nuntă și moarte), la mitologie (credințe legate de apă, pământ, cer), obiceiuri juridice sau instituții tradiționale (șezătoarea), credințe, prevestiri și semne. Acestea au fost expediate intelectualilor și viitorilor învățători, mai ales celor din mediul rural, obținând colaborarea a 159 de învățători, 122 elevi de la școala normală, 43 de elevi de liceu, 18 profesori, 11 preoți și 4 țărani, de la care au fost obținute în perioada 1930-1940 1064 manuscrise, 416 răspunsuri provenind din Transilvania, 232 din Moldova și 227 din Muntenia și Oltenia[2]. La data la care Arhiva de folclor a Academiei Române încetează să mai existe, numărul mss. se ridica la 1221[3]. Subvențiile pe care le-a primit un număr de ani au fost folosite în vederea premierii celor mai harnici colaboratori. Stimulentul a avut un efect benefic pentru că a încurajat culegerea folclorului și a orientat tineri, între aceștia aflându-se P. Lenghel, D. Ahrițculesei și Gh. Pavelescu în direcția cercetării fenomenului cultural popular.

Primul număr al revistei *Anuarul Arhivei de Folclor* a apărut în 1932 și s-a impus de îndată prin valoarea și ținuta contribuțiilor.

I. Datcu[4] observă că editorul publicației "a apelat doar la reputate personalități". Acestea au fost invitate să colaboreze cu lucrări cuprinzătoare, în spiritul cercetărilor monografice pe care le executau membrii școlii sociologice conduse de D. Gusti și cu transcrierea și editarea riguroasă a textelor în spiritul școlii filologice a lui Ovid Densușianu. În cele șapte volume apărute în perioada 1932-1945, Mușlea a izbutit să adune în jurul publicației lui aproape toate personalitățile reprezentative în domeniul cercetării etnologice românești. Cel de al optulea volum, al cărui sumar fusese întocmit, nu va mai vedea vreodată lumina tiparului, argumentul oficial fiind lipsa fondurilor. Suprimarea finanțării, moartea prin înfometare, a fost în epocă metoda cea mai eficace pentru lichidarea publicațiilor. În rapoartele anuale de activitate pe care le înaintează forurilor academice, I. Mușlea continuă să amintească cu îndărătnicie de existența manuscrisului și de nevoia continuării cercetărilor de folclor.

O soartă apropiată au avut *Arhiva de folclor a Societății compozitorilor români* și *Arhiva fonogramică a Ministerului cultelor și artelor*. Cea dintâi, întemeiată de C. Brăiloiu, s-a asociat dintru început investigațiilor conduse de Institutul Social Român și a participat astfel la marile campanii de studii monografice desfășurate în mai toate zonele tradiționale din țară. Culegerile efectuate cu aceste prilejuri s-au soldat cu o arhivă care număra în 1940 30.000 de piese muzicale și se configura ca cel mai reprezentativ depozitar de cultură populară națională. Plecarea lui Brăiloiu la Berna în 1943 a înghețat activitatea instituției. Din fericire, materialele culese au fost încorporate în fondul noului Institut de folclor, dar depozitarea în condiții improprii a cilindrilor pe care erau făcute înregistrările a dus la distrugerea multora și la pierderi irecuperabile. O soartă similară a avut *Arhiva fonogramică a Ministerului cultelor și artelor*, întemeiată de G. Breazu după modelul *Phonogramm-Archiv* condusă de Erich M. von Hornbostel. În cursul celor peste două decenii de existență (1927-1948), folcloriștii grupați în jurul Prof. G. Breazu au cules circa 10.000 de melodii. Contribuția lui la înțelegerea fenomenului folcloric este încă insuficient cunoscută. El se numără printre întemeietorii etnomuzicologiei românești și este unul dintre cei care au pus bazele culegerii științifice a folclorului muzical. Instituția pe care a fondat-o moare și ea odată cu oprirea subvențiilor care îngăduiau continuarea cercetărilor și întreținerea fondului acumulat.

La instituţiile citate se adaugă cercurile ştiinţifice în jurul cărora se grupau cercetători ai faptului de cultură populară, organizate după criterii zonale sau de interese ştiinţifice. Astfel, Romulus Vuia fundează la Cluj, în 1939, *Cercul de studii etnografice* şi tot la Cluj, Gh. Pavelescu înfiinţează în acelaşi an *Cercul de studii monografice*, amândouă cu o existenţă scurtă, în vreme ce la Bucureşti folcloriştii pun bazele grupării *Cercul de studii folclorice*, acesta din urmă cu o viaţă de trei ani (1945-1947). Aceste cercuri ştiinţifice au avut meritul de a menţine în viaţă interesul pentru studiile de cultură populară şi de a grupa forţe care aveau să se reîntâlnească mai târziu în diverse configuraţii. Printre aceştia s-au aflat Tiberiu Moraru, Iosif E. Naghiu, Gh. Pavelescu, Romulus Vuia, C. I. Chiţimia, Ovidiu Papadima, Romulus Vulcănescu, G. Breazu, Gh. Vrabie, Al. Bistriţeanu ş.a.

Studiul fenomenului cultural popular a fost o componentă esenţială şi constantă a cercetărilor monografice întreprinse sub egida Şcolii sociologice de la Bucureşti condusă de D. Gusti. În cadrul campaniilor monografice desfăşurate în sate reprezentative pentru structura socială a României acelei perioade (primele decenii ale secolului trecut) au fost cercetate în detaliu şi manifestările spirituale ale comunităţii. Aceasta era, de altfel, una din "cadrele" constitutive ale cercetării, şi urmărea "cunoaşterea analitică şi sintetică a Naţiunii române, pe calea cercetărilor de monografie sociologică şi cunoaşterea realităţilor europene şi mondiale în care trăieşte şi trebuie să se integreze România", după cum scria liderul grupului la împlinirea unui sfert de secol de activitate. Grupul a girat apariţia câtorva publicaţii de primă însemnătate, printre care *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială, Sociologie românească, Affaires Danubiennes, Buletinele secţiilor ICSR.* Au colaborat la aceste reviste oameni politici, savanţi în toate ramurile ştiinţelor umaniste, sociologi, oameni de cultură şi cei mai importanţi folclorişti ai timpului: E. Bernea, C. Brăiloiu, I. Chelcea, Il. Cocişiu, Şt. Cristescu, Gh. Focşa, A. Golopenţia, Tr. Herseni, M. Pop, H.H. Stahl, P. Ştefănucă, pentru a reţine numai câteva nume.

Clădirile care adăposteau instituţii de cultură populară au împărtăşit uneori şi ele aceeaşi soartă. *Muzeul de Etnografie, Artă Naţională, Artă Decorativă şi Industrială*, înfiinţat în 1906 şi devenit, sub conducerea lui Alexandru Tzigara-Samurcaş *Muzeul de Etnografie şi Artă naţională*, iar apoi *Muzeul de Artă Naţională*, va fi evacuat din sediul pe care îl ocupase timp de decenii, pentru a face loc unui muzeu

de istorie a partidului comunist. Aceeaşi soartă a avut-o casa lui Barbu Slătineanu, autorul unor lucrări fundamentale asupra ceramicii, organizatorul Colecţiei de artă decorativă şi ceramică populară.

Sfârşitul războiului a marcat momentul încetării apariţiei tuturor publicaţiilor cu caracter ştiinţific dedicate culturii populare. Ultimul volum al *Anuarului Arhivei de Folclor a Academiei Române*, al VII-lea, apare în 1945, *Sociologie românească* dispare în 1944, un an după *Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială. Revista Institutului Social Banat-Crişana*, ultima publicaţie a Şcolii sociologice de la Bucureşti, încetează să fiinţeze în 1946. *Dacoromania* şi *Arhivele Olteniei* dispar din 1944. Publicaţii cu veche tradiţie, ca *Transilvania*, apărută continuu din 1868, îşi încetează existenţa în 1946, ca şi *Telegraful Român*, înfiinţat în 1853. Ambele acopereau un spectru larg de probleme, cultura populară fiind doar unul din aspectele în care erau interesate. Acelaşi lucru s-a petrecut cu publicaţii literare, cum ar fi *Convorbiri literare*, apărută constant la Iaşi, din 1867, sub conducerea unor personalităţi de excepţie ca Iacob Negruzzi, S. Mehedinţi sau Tzigara-Samurcaş. Publicaţiile modeste au urmat destinul celor importante. *Făt-Frumos* încetează să mai apară din 1944, *Ramuri* din 1947. În mod curios, *Albina*, o revistă cu caracter enciclopedic, întemeiată de Spiru Haret în 1897 şi care îşi propunea difuziunea culturii în rândurile ţăranilor, reapare după o întrerupere de opt ani în 1945 şi va fi singura publicaţie preluată de noul regim politic. *Cercetări folclorice*, cu un unic volum apărut în 1947, este ultimul supravieţuitor în lunga serie de reviste dispărute. Revista reunea contribuţiile *Cercului de Studii Folclorice* din care făceau parte specialişti ca G. Breazu, I. C. Chiţimia, I.A. Candrea, Gh. Vrabie, R. Vulcănescu ş. a. şi îşi propunea realizarea unor lucrări de referinţă care continuă să fie un deziderat astăzi, printre care întocmirea unei bibliografii exhaustive, a corpusului şi atlasului folcloric românesc.

Pentru a înţelege în mod deplin acţiunea de suspendare a apariţiei publicaţiilor de specialitate în domeniul culturii populare, trebuie să spunem că toate aceste reviste au supravieţuit anilor de război, în condiţiile în care numeroşi cercetători au luat parte la lupte sau luptele s-au desfăşurat în spaţiul în care aveau loc culegerile. I. Muşlea, autorul bibliografiei folclorului românesc pe perioada 1930-1955[5], consemnează pentru anii 1944-1950 existenţa a 114 publicaţii care

cuprind materiale cu conținut folcloric. Bibliografia anilor imediat următori, 1951-1955, se bizuia numai pe 36 de titluri, dintre care trei publicații maghiare și una singură (*Studii și cercetări de istorie literară și folclor*) destinată în parte și cercetării folclorului. În felul acesta, operația de lichidare a presei științifice, începută în 1944, îndată după "eliberarea" României de către Uniunea Sovietică, se încheie în 1947, odată cu instalarea dictaturii proletariatului și suspendarea libertăților cetățenești.

Una din consecințele imediate ale noilor realități politice a fost fracturarea relațiilor dintre oamenii de cultură din România postbelică și confrații lor din teritoriile rămase în afara noilor frontiere (Basarabia, Nordul Bucovinei și al Maramureșului). Sunt complet întrerupte relațiile cu românii din Serbia și Ungaria și, de asemeni, cu aromânii din Grecia și Albania. Izolarea va fi totală decenii de-a rândul, până aproape de zilele noastre, în pofida relațiilor cordiale ale regimului comunist cu autoritățile centrale de la Moscova și cu huvernele țărilor vecine. S-a ajuns până acolo, încât era mai ușor să întreții relații culturale cu state aflate la mari depărtări decât cu conaționali din țările din jur.

În cuprinsul țării, cele mai dramatice schimbări ale deceniului cinci s-au produs la nivelul vieții individuale. Un număr însemnat de folcloriști au dispărut cu totul din profesie. Unii dintre ei nu vor mai reapare niciodată, în vreme ce alții vor fi reîntâlniți în presa științifică după ani sau numai în opere postume. Numeroși specialiști remarcați pentru calitatea culegerilor sau a domeniului căruia i se consacraseră, au renunțat la profesie. G. F. Ciauşanu (1889-1963), distins cu premiul Academiei pentru lucrarea *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*[6] publicată la vârsta de 25 de ani, se anunța ca un viitor antropolog comparatist. Lipsa lui era resimțită după expulzarea lui Gaster și moartea lui Hasdeu. Volumele următoare sugerau perioade de acumulare și de pregătire, care nu s-au mai concretizat în lucrări teoretice, fiindcă între expunere publică și tăcere, autorul a ales aceasta din urmă. Lucrurile se vor petrece la fel cu Nichita Smochină, distins foclorist din Tiraspol sau D. A. Vasiliu. Într-un timp când trecutul fiecăruia devenise obiect de analiză critică și suspiciune, nu au fost puțini specialiștii care au preferat să iasă din câmpul vizual al puterii politice, așteptând un moment prielnic de revenire la suprafață. Uneori submersiunea a durat toată viața. Pentru Niculescu-Varone,

culegător de cântece şi jocuri, distins şi el cu premiul Academiei, cu o ultimă lucrare, apărută înainte de război[7], hiatusul publicistic a ţinut 42 de ani. Petre Caraman a fost între puţinii care şi-au exprimat public opiniile despre direcţia politică a noului regim, iar represiunile nu au întârziat. Profesorul de la catedra de slavistică a Universităţii din Iaşi, folclorist complex, cu studii majore de etnologie şi lingvistică, este exclus din mediul academic, îşi va câştiga existenţa ca hamal în gara oraşului şi nu va putea publica o singură carte până la sfârşitul vieţii. Lucrurile se vor desfăşura aproape identic cu I. Diaconu, autor al unei monografii folclorice zonale şi al unei importante culegeri de folclor[8]. El va reveni în domeniu cu câţiva ani înainte de moartea survenită în anul 1984[9].

Din sfera de cercetare a culturii orale sunt excluse magia, superstiţiile, descântecele, colindele, riturile funerare şi operele cu caracter religios. În introducerea la "Bibliografia folclorului românesc pe anii 1951-1955"[10] I. Muşlea remarcă schimbările bruşte care au avut loc: *Am renunţat, deci, la capitolele "Bibliografie" (nici o fişă), "Obiceiuri şi credinţe" (o fişă la sărbători şi alta la obiceiuri juridice), la "Colinde" (un singur text), la "Mitologie şi folclor religios" (două-trei fişe), la "Medicina populară şi Descântece" (nici o fişă – situaţie identică cu a "Etnobotanicei", a "Magiei" şi a "Superstiţiilor"). Lipsa acestor capitole este grăitoare pentru noua orientare a cercetărilor noastre de folclor.* (p. 248) Restrângerea domeniului a marcat sfârşitul carierei ştiinţifice a acelor cercetători care îşi dedicaseră viaţa studiului acestor fenomene. Este cazul Ştefaniei Cristescu-Golopenţia, autoarea unui volum premiat de Academia română în anul 1941, al cărei domeniu de studiu era practica descântatului[11]. Lucrurile nu au stat diferit pentru Gh. Pavelescu, ale cărui tribulaţii sunt descrise de Iordan Datcu: "Foarte tracasat este Gheorghe Pavelescu, exclus, în 1949, din partid, cu cele mai grave învinuiri: antisovietic, fascist, duşman al poporului, este înlocuit, la 30 mai 1950, din funcţia de director al Muzeului Etnografic din Cluj (unde era director din toamna lui 1947), iar în 1950 i se reduce postul de conferenţiar sub motivul de "economii bugetare". Din 1952 începe pentru el un "surghiun intelectual"[12]. Numărul celor cărora nu li s-a mai admis intrarea în profesie decât târziu sau în mod limitat este mult mai mare. În această listă trebuie incluşi Vasile Băncilă, E. Bernea, L. Blaga, N. I. Dumitraşcu, T. Găluşcă, Tr. Gherman, I. Muşlea, T. Papahagi, H. H. Stahl, D. Şandru.

Confruntaţi cu un viitor nesigur, dacă nu de-a dreptul primejdios, câţiva oameni de cultură decid să-şi abandoneze ţara, în favoarea unui tărâm străin mai prielnic culturii. M. Eliade, devenit istoric al religiilor, dar cu un număr de studii consacrate folclorului românesc, – acest interes a persistat până la sfârşitul vieţii, – s-a stabilit în Statele Unite; C. Brăiloiu a trăit în Elveţia şi Franţa, O. Buhociu şi D. C. Amzăr în Germania, P. Iroaie în Italia. Nu toate renunţările la patrie s-au încheiat cu bine. Ion Ionică, autorul unui excelent studiu monografic consacrat unei ceremonii agrare[13] ("Cununa"), a dispărut, ucis, după toate probabilităţile, de călăuzele care se angajaseră să-i asigure trecerea frontierei dintre Austria şi Elveţia. Se pare că ghizii au fost atraşi în chip irezistibil de un cufăr greu, de care stăpânul nu se despărţea. Supoziţia că valiza este plină cu aur a decis soarta proprietarului. Constatarea tardivă că aceasta conţinea manuscrise şi cărţi de folclor trebuie să fi fost decepţionantă. Dintre românii stabiliţi peste hotare, cei mai mulţi şi-au continuat studiile în domeniul pentru care se pregătiseră în ţară. Astfel, C. Brăiloiu, unul din întemeietorii etnomuzicologiei, amintit mai ales ca organizator al arhivelor internaţionale de muzică populară de la Geneva (*Les Archives internationales de musique populaire*, 1944), este, de asemeni autorul unor lucrări în domeniul variaţiilor în interpretarea muzicală, reconstituirea unor obiceiuri arhaice ş.a.; O. Buhociu va produce înafara frontierelor lucrarea sa cea mai importantă, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*[14], iar M. Eliade *De Zamolxes à Gengis Khan*, unul din studiile lui fundamentale asupra relaţiei dintre folclor şi mitologie în cultura românească. Numărul antropologilor culturii care vor alege calea despărţirii de patrie va creşte în timp, pentru a deveni un adevărat exod în deceniile următoare.

Pentru unii dintre cei care au ales să rămână în ţară viaţa a luat o turnură tragică. Pentru poziţii oficiale deţinute înaintea instalării noului regim politic D. Caracostea a fost arestat şi deţinut, fără să fi fost judecat, ani de zile într-una din închisorile de exterminare. Aceeaşi soartă au avut-o I. Diaconu, O. Papadima, E. Bernea, Tr. Herseni, Hary Brauner, D. Şandru. Ei vor reveni în cercetare după ani de zile. Opera altora va reintra în atenţia publicului abia după ce se vor fi stins din viaţă. Anton Golopenţia şi Mircea Vulcănescu, reprezentanţi proeminenţi ai Scolii sociologice vor pieri în închisoare, în împrejurări dramatice. Aceeaşi soartă o va avea Barbu Slătineanu, ca şi folcloristul

basarabean Petre Ştefănucă, condamnat iniţial la moarte de un tribunal excepţional sovietic şi mort într-un lagăr de exterminare.

Eliminarea fizică a oamenilor de cultură incomozi a fost însoţită de operaţia de eliminare a operelor lor. În anul 2000 a apărut volumul *Gândirea interzisă. Scrieri cenzurate în România 1945-1989*[15]. Volumul cuprinde lungi liste de cărţi care urmau să fie scoase din biblioteci şi interzise astfel lecturii. Între ele se aflau: V. Alecsandri, *Poezii populare ale românilor* (Casa Şcoalelor, 1943), N. Bălcescu, *Cântarea României* (1914), M. Olinescu, *Mitologie românească* (1941), opere ale lui I. A. Candrea, C. Brăiloiu, G. Dem Teodorescu, L. Blaga, S. Mehedinţi, H. H. Stahl, T. Bălăşel, E. Bernea, I. G. Bibicescu etc.

Demolarea vechilor instituţii, a fost urmată de acţiunea de purificare ideologică a celor care au mai rămas. Şi-au făcut apariţia critici ai demersului ştiinţific anterior şi diriguitori care indicau care sunt drumurile pe care se poate circula în noua cercetare şi care sunt cele interzise. Cum din aria de interes a noii cercetări folclorice dispar pentru o bună perioadă de timp componente importante, folcloriştii se vor dedica studiilor cu caracter istoric sau de evocare a personalităţilor, dar devin vizibile lucrările de îndrumare în vederea culegerii de folclor nou şi muncitoresc, după modelul studiilor sovietice şi de considerare a creaţiei poetice populare drept rezultat al luptei de clasă. În mod surprinzător, printre promotorii noilor comandamente se află câţiva mai vechi slujitori ai culturii. Între aceştia, Dan Simonescu ("Partidul în noile creaţii ale poporului"[16]), József Faragó ("Szüntelen harcban a babonák ellen"[17] – În luptă continuă împotriva superstiţiilor), C. I. Gulian ("Pentru valorificarea creaţiei noastre populare"[18], dar mai ales *Sensul vieţii în folclorul românesc*[19], în cuprinsul căreia pot fi găsite capitole cum sunt: "Despre conţinutul social al folclorului nostru", "Atitudinea maselor faţă de mizerie şi suferinţă", "Protestul împotriva asupririi şi exploatării", "Ura de clasă", "Ura împotriva statului feudal şi burghezo-moşieresc", "Lupta de clasă", "Conţinutul social al cântecului nou"), Eusebiu Camilar ("Balada plutaşului de pe Bistriţa"[20] – după toate aparenţele o creaţie proprie, pe care autorul a prezentat-o ca fiind culeasă pe teren), Ion Vitner ("Poezia populară de ieri şi de azi"[21]), V. Adăscăliţei ("Leninismul şi problemele folcloristicii"[22], "Cântecul popular nou şi Partidul"[23]) sau Mitu Grosu ("Poporul cântă republica"[24]. Lor li se alătură alţii, între care Ion Socol, Vera Chira,

I. Bragheş, Mircea Bradu, P. Lenghel-Izeanu, poeţi ca Cicerone Theodorescu sau Teodor Balş, dar numărul celor care se vor dedica noilor comandamente va creşte rapid. Căutarea cântecelor noi ia aspectul unei epidemii. Contagiunea cuprinde şi oameni care reprezentau modele de urmat pentru tineri. Unul dintre aceştia este G. Breazu, un folclorist cu incontestabile merite ştiinţifice, care se dedică descoperirii de cântece dedicate partidului şi publică o suită întreagă de articole[25] pe această temă. Din fericire, majoritatea specialiştilor, îndeosebi dintre cei care aparţineau generaţiei care s-a manifestat ştiinţific înainte de război, s-au menţinut în expectativă, lăsând frâu liber generaţiei care venea călărind armăsarul ideologiei. Se poate spune totuşi că, direct sau indirect, toţi cei care au practicat profesiunea de cercetător al culturii populare în cursul deceniului cinci au fost marcaţi de exigenţele ideologice ale timpului. Un rol cu deosebire malefic au jucat Ileana Vrancea şi Ion Vlăduţiu. Demersul marxist a devenit singurul acceptabil în studiul fenomenului cultural oral. Într-o bună măsură procesul descris mai sus a fost comun tuturor ţărilor aflate sub ocupaţie sovietică.

Folosită adecvat, cultura populară în această nouă formă de prezentare avea datoria să devină un instrument propagandistic eficient. Imperativul esenţial era acela de a o face să răspundă adecvat cerinţelor politice ale vremii. Aceasta însemna reorientarea studiului şi culegerilor spre aspecte care puteau fi valorizate politic şi, în paralel, eliminarea acelora care nu slujeau acestui scop. Aşa se explică insistenţa cu care au fost culese cântece şi strigături, categorii folclorice mai mobile, spre deosebire de altele (balade, basme, legende). A început astfel procesul de poavazare cu steaguri roşii a noii realităţi.

Pentru a institui controlul asupra domeniului au fost fondate instituţii noi sub conducerea autorităţilor guvernamentale. Prima instituţie de cercetare a culturii populare care ia fiinţă în noul regim politic, la 6 aprilie 1949, este *Institutul de folclor*, astăzi *Institutul de etnografie şi folclor "C. Brăiloiu"*. Primul ei director este Harry Brauner, fost colaborator al lui Brăiloiu. El este cel care va configura profilul instituţiei, va face angajări şi va fixa obiectivele de urmat. Lui îi revine meritul de a fi preluat *Arhiva de folclor a Societăţii compozitorilor români* şi *Arhiva fonogramică a Ministerului cultelor şi artelor*. În paralel cu studiul fenomenelor culturii tradiţionale, el va lărgi colecţia de culegeri prin înregistrări audio, filme, colecţii foto şi

manuscrise. O secție a Institutului de folclor din București, destinată inițial culegerii folclorului maghiar, ia ființă la Cluj. În structura lui este inclus și un folclorist muzical român (Ion R. Nicola), iar câțiva ani mai târziu, în 1957 acestuia i se adaugă I. Mușlea, Valer Butură și D. Pop. În felul acesta colecțiile Arhivei de folclor a Academiei Române redevin parte a fondului de documente folclorice a noii secții. Filiala din Iași a Academiei Române înființează și ea un sector de folclor, al cărui obiectiv este culegerea, valorificarea și studiul fenomenului popular din Moldova. *Institutul de istorie și teorie literară*, înființat scurtă vreme după aceea, va avea și el o secție de folclor condusă de I. C. Chițimia, la care vor lucra specialiști ca O. Papadima, Gh. Vrabie sau Al. Bistrițeanu. Universitățile din București, Cluj, Iași și Timișoara au continuat – cu alte cadre – predarea elementelor de bază ale culturii populare naționale.

Instituția care urma să devină purtătorul de cuvânt al noii ideologii a fost *Casa centrală a creației populare*. Înființată în 1953 după modelul sovietic al Casei Unionale a Creației Populare "N. C. Krupskaia", ea avea misiunea de a organiza mișcarea artistică de amatori și de a impulsiona creația folclorică nouă. Cu filiale în fiecare județ și formații de dansuri, coruri și rapsozi în toate satele, ea a devenit în timp o instituție redutabilă. Amploarea pe care a luat-o acest proces de stimulare a făcut ca, după un număr de ani în care s-au desfășurat concursuri ale artiștilor amatori, să fie inițiat un gigantic concurs național, cunoscut sub numele de "Cântarea României". Scopul lui ultim era susbstituirea artei profesioniste printr-o artă de amatori, alternativă culturală accesibilă maselor largi, ale căror teme puteau fi impuse sau dirijate de la centru. Pentru a-și îndeplini misiunea, instituția a fost dotată cu o editură care a distribuit gratuit, timp de aproape patru decenii, sute de titluri apărute în mii de exemplare.

Institutul de istorie și teorie literară va publica începând din 1952 o revistă, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* în sumarul căreia se vor afla și studii de literatură populară. Este cea dintâi publicație care include lucrări de folclor după lichidarea publicațiilor epocii anterioare. Se împlineau cinci ani de la dispariția ultimei reviste, *Cercetări folclorice*. Publicația în jurul căreia se vor grupa cei mai mulți dintre cercetătorii culturii populare va fi însă *Revista de folclor* (din 1963 *Revista de etnografie și folclor*). Primul ei număr apare în

1956; revista va avea o periodicitate variabilă, dar va apare constant vreme de trei decenii. Compozitorul Sabin V. Drăgoi, directorul Institutului de folclor publică un "Cuvânt înainte" în care deschide poarta colaborărilor *tuturor oamenilor de ştiinţă din domeniul folclorului care au de spus ceva de interes general, ce poate duce înainte străduinţile noastre*[26]. Conduse de oameni de cultură, cunoscuţi din lucrări apărute încă înainte de război, publicaţiile vor izbuti să-şi menţină calitatea ştiinţifică. O cumpănă dreaptă va păstra şi *Limbă şi literatură,* organ al *Societăţii de istorie şi filologie*, al cărei prim număr apare în 1955.

Îndrumări şi dispoziţii privitoare la modul nou, diferit de cel practicat până atunci, în care trebuie cules şi studiat folclorul vor apare în publicaţii care nu au nimic de-a face cu cultura populară, scrise de persoane care nu au nimic de-a face cu domeniul de studiu. Ani în şir acestea vor fi publicaţiile care vor trasa liniile directoare ce trebuiau urmate.

Un subiect facil şi îndelung agreat de oficialităţile vremii a fost combaterea credinţelor şi superstiţiilor. Au rezultat nenumărate articole de denunţare a misticismului sau practicilor medicale populare, scrise din perspective extra-etnologice[27].

În sfera folclorului, ca şi în toate celelalte domenii ale vieţii sociale, specialiştilor li se indică să se orienteze după principiile materialismului şi să urmeze modelul sovietic. În acest scop sunt traduse şi publicate articole apărute iniţial în URSS: A. M. Astahova, "Însemnătatea lucrărilor lui I. V. Stalin despre problemele de lingvistică pentru dezvoltarea ştiinţei despre creaţia populară poetică"[28]; Mitu Grosu, "Concepţia sovietică despre folclor"[29]; A. Z(acordoneţ), "Critica sovietică despre poezia populară românească"[30]. Odată oferit tiparul teoretic, rămâne ca teoreticienii locali să adapteze principiile la condiţiile specifice ale fiecărei culturi naţionale. Aceasta a deschis perspectiva apariţiei rapide a unor experţi în folclor nou, în cântece de masă, în creaţii de autor în manieră populară, în studiul aspectelor sociale şi de luptă de clasă din literatura populară şi, nu în ultimul rând, în demonizarea acelor cărturari ai generaţiei anterioare ale căror opinii politice nu concordau cu cele ale actualilor guvernanţi. Referinţele la literatura de specialitate occidentală sunt înlocuite cu apelul la opiniile cercetătorilor sovietici. Revistele fac loc unor materiale de tipul următor: Valentin Damian, "Creaţia populară, oglindă vie a luptei

poporului pentru o viață mai bună"[31]; Faragó József, "Sztálin a hazai népköltészetben"[32] – Stalin în poezia populară a țării, Ileana Vrancea, ""Doinele"[33], C. Bărbulescu, "Creația nouă de cântece populare (după 23 August 1944)[34]; Paula Carp, "Cum își făurește poporul cântece noi"[35]; Ion Socol, "Dacă n-ar fi partidu' (poezie populară)[36]; Ioanichie Olteanu, "Despre un tânăr folclorist și despre noua noastră poezie populară"[37]. (Tânărul folclorist ale cărui poezii le elogia era chiar Ion Socol, un zelos versificator de lozinci) etc. Germenii acestui mod de abordare se iviseră încă înaintea deceniului satanic, prin contribuțiile unor Barbu Lăzăreanu, savant amator, devenit, în 1948, membru al Academiei române după expulzarea personalităților indezirabile ("Vechiul întâi mai muncitoresc și armindenul"[38]) sau George Demetrescu Pan, *Plugarii cântă Republica populară*, Stihuri de plugari de pe tot cuprinsul țării[39]. Privind retrospectiv, aceste articole nu au influențat cercetătorii fenomenului cultural oral.

Starea de tensiune relativ controlată va dura până în anul 1959, când apare articolul Ilenei Vrancea "Cu privire la unele studii despre folclorul literar"[40]. Apariția în acel moment a materialului trebuie pusă în legătură cu ofensiva generală pe care o declanșează autoritățile împotriva oricăror forme de nesupunere, disidență sau indiferentism politic. Ea se produce trei ani după înăbușirea revoluției din Ungaria. Tineretul român își manifestase la vremea aceea solidaritatea cu evenimentele din țara vecină. Au urmat arestări rapide, apoi, pentru a nu provoca, prin efect de domino, extinderea revoltei, represaliile au fost stopate. Timpul prielnic revanșei sosise în sfârșit. Presa declanșează o campanie prelungită de confruntări politice, în paralel cu elogierea realizărilor regimului comunist. Represiunea care va urma se va concretiza în masive acțiuni de eliminare din universități a tinerilor contestatari, de arestări și condamnări. Cu această ocazie au fost eliminate de asemeni cadrele didactice din învățământul superior care nu se dovediseră atașate regimului politic. Ceilalți au fost îndrumați să se conformeze noilor directive. Vigilența maximă a fost acordată științelor umaniste. Lor urma să le fie indicată fără multe menajamente direcția dorită de partidul comunist. Ileana Vrancea, autoarea materialului la care ne referim era un propagandist obscur, fără tangențe cu domeniul folclorului, ceea ce nu a împiedicat-o să supună judecății critice tot ce s-a realizat în acest domeniu și să traseze direcțiile pe care cercetarea avea să le urmeze în viitor. Merită să amintim că în zilele revoluției maghiare apăruse un text

critic similar, care lua în obiectiv revista Institutului de istorie si teorie literară[41], dar ofensiva a fost stopată, atenţia generală fiind îndreptată asupra evenimentelor externe. Faptul că ambele texte apar în organul teoretic şi politic al C.C. al P.C. R. este semnificativ pentru efectul pe care l-a produs asupra cercetărilor care au urmat.

Ileana Vrancea vorbeşte pentru întâia dată despre o "revoluţie culturală" care s-ar afla în desfăşurare. Aceasta presupune demolarea vechilor structuri, abandonarea principiilor care au guvernat cultura si înlocuirea lor cu altele noi. Arta este expresia conflictului dintre clasele sociale. Decurge de aici *Necesitatea de a stabili mediul social din care provin producţiile folclorice, de a nu le considera o creaţie a tuturor claselor se conturează din ce în ce mai clar*[42]. Din moment ce folclorul nu este un "torent unic", decurge că se impune izolarea şi părăsirea segmentului produs de alte pături sociale decât cele opresate, acesta fiind, considerat nereprezentativ. Împreună cu el urmează să dispară şi cei care s-au dedicat studiului lui. Gh. Vrabie, autorul unei lucrări despre "Teatrul popular românesc"[43] ilustrează în mod exemplar acest punct de vedere. devenind ţinta ei preferată. El se face vinovat că se ocupă exclusiv de drama liturgică, ignorând *latura esenţială a fenomenului studiat, teatrul popular laic, haiducesc*[44]. Mai grav încă, dat fiind că autorul îşi manifestă regretul că poporul abandonează dramele liturgice, rămâne neclar dacă el mai poate fi recuperat pentru ştiinţa folclorului din perspectivă marxistă. *Nu este posibilă dezvoltarea folcloristicii ştiinţifice fără lichidarea definitivă a balastului ideilor putrede, reacţionare ale folcloristicii ...*, pentru că acestea *au servit interesele de clasă ale burgheziei şi moşierimii*[45], conchide autoarea, care adaugă acestei părţi teoretice un capitol cuprinzător de nominalizare a specialiştilor care s-au dovedit insuficient de sensibili la aspectele luptei de clasă în folclor.

Efectul pe care l-a produs apariţia articolului în rândul folcloriştilor a fost dramatic şi rapid. Primul număr al "Revistei de foclor" apărut după publicarea acestui material critic are un conţinut diferit faţă de tot ce fusese publicat până atunci. Jumătate din sumarul publicaţiei tratează diverse ipostaze ale folclorului nou, orchestrelor de amatori, aspectelor sociale ale literaturii orale, toate în contextul învăţăturilor savanţilor sovietici. Lucrurile vor continua astfel în numerele următoare, instituind, în fapt, în mod artificial, drept domeniu al studiului producţii de autor care nu au nimic comun cu literatura

populară. O schimbare de atitudine nu va deveni vizibilă decât spre mijlocul deceniului următor, odată cu o temporară deschidere a României spre lumea occidentală. În cercetarea folclorului acest lucru se va exprima în apariția *Cercului de stilistică și poetică* organizat de Acad. Al. Rosetti, Acad. T. Vianu și Mihai Pop. Aceasta a produs o nouă orientare a cercetărilor în direcția semioticii și structuralismului, după modelul școlii franceze (A. Greimas și Cl. Levy-Strauss).

Existența și circulația unui folclor nou, țărănesc și muncitoresc, a devenit un deziderat major al regimului politic. El avea rostul de a confirma popularitatea în rândul maselor a acțiunilor politice inițiate de autorități. Se pornea de la premiza că folclorul era, în România acelor ani, un fenomen viu. Era, de aceea, cu neputință ca evenimentele majore prin care trecea țara să nu capete o expresie poetică în rândul celor care mânuiau retorica genului. În accepția conducătorilor culturali, cântecul era specia cea mai sensibilă, aptă să înregistreze schimbările petrecute în societate. Aceasta era zona în care trebuiau să apară noile producții orale. M. Pop, cercetător serios și cu vechi state de serviciu în profesie, confirmă că *înnoirea* (folclorului, n.n.) *este una din legile lui fundamentale*[46]. El introduce, însă, nuanțe și afirmă că schimbările nu se produc instantaneu: *În procesul înnoirii, vechiul nu se uită, nu se schimbă dintr-odată și noul se conturează, se impune treptat. Nu numai într-un răstimp mai îndelungat ci și în prezent, tendința păstrării și tendința înnoirii tradiției acționează concomitent, deci contradicțiile dintre ele sunt inerente.* Și mai departe: *Schimbările ce intervin în viața folclorică privesc deci funcția, conținutul, tematica și structura creațiilor populare. Ele nu se manifestă însă cu aceeași intensitate în toate domeniile și genurile și nu au aceeași amploare în toate zonele folclorului nostru și, cum am constatat, nici în toate localitățile aceleași zone*[47].

Un aspect care nu putea face obiect al discuției era acela că, în măsura în care era creat, cântecul nou dădea glas unor atitudini diferite, nu rareori opuse, celor la care se așteptau autoritățile. Teama colportorilor de a face cunoscute străinilor asemenea texte, dar și teama folcloriștilor de a le consemna existența au făcut ca extrem de puține texte cu acest conținut să fi fost culese în epocă. Ocazional, unele au apărut chiar în perioada comunistă, camuflate drept "cântece de revoltă":

Ieri au murit doi primari,

I-au scos din lume tri pari,
Mâne iar tăia-om tri,
Doftor nu le-a trebui,
Numa popa p-ângă-i.
Că pă cine om tăie
Numa lapte dulce-o be.
Pe cine l-om cuțâta,
Satu-Mare s-a mira.
Zbiară cuțîtu-n curea
După pielea celuia
Ce a vrut a mă lega
Și-n Aiud a-ntemnița.[48]

Nichita Ion și Cornelia Călin Bodea au editat recent prima lucrare despre folclorul rezistenței anticomuniste[49] care cuprinde textele unor cântece care au circulat clandestin în perioada de început a regimului comunist. Printre acestea:

Temnicioară, zid de piatră
În loc de mamă și tată,
Numai cheie și lăcată.
În loc de surori și frați,
Gardienii înarmați
Cu cartușe și granate
Și pistoale automate.

Sau:

Pentru c-am horit o hore
Am stat doi ani la-nchisoare,
Dar când am venit acasă,
Comuniștii iar mă lasă
Fără boi și fără casă,
Fără boi, fără curele,
Fără-o leacă de avere
Și îmi trăiesc tot în durere.
Iese lumea la arat,
Numai eu rămân în sat.
Boii mi i-au confiscat,
Pământul l-au comasat.
.....

Întârziau, în schimb, să-și facă apariția cântecele apreciative

BCU IASI CENTRU UNIVERSITY LIBRARY

la adresa regimului comunist. S-a ivit de aceea nevoia impulsionării unor asemenea creații, apelându-se la activiști culturali, țărani dornici de afirmare poetică și chiar la poeți locali. În urma unui efort de durată au fost obținute opere literare care uimesc și molestează simțul artistic al cititorilor.

Iată câteva exemple:

Cântă ciocârlanu-n zbor,
Când aude de tractor;
Cântă cucul în grădină,
Când aude de combină;
Cântă chiar și pupăza,
Când aude batoza,
Că s-au copt tarlalele
Și-au umplut hambarele
Și s-au copt și viile
Să umplem butoaiele.
Cântă-n pom și cioara iar,
C-o să fie iarna grea.
Nici nu-mi pasă, las-să vie,
Eu sînt în gospodărie.[50]

Autorii articolului, E. Cernea și V.D. Nicolescu, "Pe marginea primei culegeri de cântece noi din Dobrogea"[51] simt nevoia să dea o explicație entuziasmului pe care l-a trăit creatorul acestui cântec nou: *Imaginea belșugului, a bucuriei generale la care se asociază și păsările cerului respiră din întregul cântec. A rămas în urmă grija zilei de mâine, care apăsa greu pe umerii oamenilor nevoiași odată cu apropierea iernii. Gospodăria colectivă asigură membrilor ei traiul îmbelșugat*[52]. Pentru tinerii ultimei generații probabil că se impune explicația că "gospodăria colectivă" era o unitate de tip cooperativist care avea ca scop exploatarea colectivă a resurselor agricole, echivalentul colhozului sovietic.

Colecția lui Aurel Munteanu cuprinde numeroase alte opere poetice de același tip. Între ele, aflăm un text cules din satul Congaz, precedat de comentariul celor doi specialiști în folclor nou: *Lupta poporului sub conducerea P.C.R. pentru eliberarea patriei noastre de sub jugul fascist, împletită cu încrederea nestrămutată în ajutorul frățesc al armatelor sovietice și-au găsit exprimarea în cântece populare ca acestea*:

Frunză verde ca pănuşa,
Bate rusu cu catiuşa
Să ne scape de fascişti,
De fascişti şi hitlerişti.
Hoţii de pe bătătură,
Ne legară, ne vândură;
Ne vin prieteni din Cuban,
Să ne scape de duşmani;
Şi ne vin din Caucaz
Să ne scape de necaz.
.....

Brigăzile artistice de amatori erau formaţii care încurajau compunerea şi difuzarea prin spectacole a cântecelor apologetice la adresa regimului politic. Participarea la asemenea activităţi nu era recompensată în chip necesar cu o plată în bani. Echipa primea însă salariu în zilele în care era angajată în spectacole; în condiţiile în care o formaţie artistică mai bună participa la numeroase concursuri în diverse localităţi, iar uneori chiar în turnee peste hotare, membrii ei puteau lipsi de la lucru perioade de timp lungi. Vacanţa prelungită a devenit un imbold serios în stimularea creaţiei. Desigur că la aceasta se adăuga dorinţa omenească de autopromovare artistică.

Autorii articolului despre folclorul nou din Dobrogea oferă informaţii despre o asemenea formaţie: *La mina de barită (hidrat de bariu, metal moale, folosit la fabricarea vopselelor, a sticlei, dar şi în pirotehnie, n.n.) din Cîşla, brigada artistică de agitaţie este compusă numai din muncitori mineri, care sunt creatori şi interpreţi în acelaşi timp. Mina a fost dată în exploatare după 23 August 1944. Minerii, recrutaţi de prin comunele din apropierea Tulcei, sunt mândri că lucrează în această mină creată în anii puterii populare. Vrând să împărtăşească această bucurie cât mai multor oameni, ei se adresează publicului lor spectator prin programul de brigadă*:

Mai acuma câţiva ani
Nu erau decât ciobani;
Ce-şi păşteau pe munţi golaşi
Turmele de oi şi vaci.
Dar în ziua cu temei
August douăzeci şi trei,
Viaţa nouă a ajuns,

Dealurile a străpuns
Sfredelind până găsit-a
Aurul cel nou: barita.[53]

Rezultatele apelului constant în epocă la culegerea şi studiul folclorului muncitoresc întârzie, iar atunci când asemenea piese sunt semnalate, calitatea lor artistică este din cale-afară de modestă. A. Vicol identifică câteva variante ale cântecului "Doina Haşului"[54], iar V. D. Nicolescu[55], un culegător dedicat problemei publică şi el câteva producţii artistice muncitoreşti, una din ele fiind "Ziua roşie-n România", culeasă în 1960 de la Iulius Kesler din Galaţi, cântec pe care autorul îl executa pe melodii ale unor şlagăre preluate din spectacolele teatrului de revistă:

Ziua roşie-n România,
Bagă spaima în ciocoi,
Ei păzesc periferia
Cu armată şi copoi

Iu-ha-ha, bim-bom,
C-aşa e în România.
Iu-ha-ha, bim-bom
Vrem cu toţii ca-n Rusia.

Dar uitând de toate astea,
Ne rămâne un singur gând:
Hai, unire fraţi, tovarăşi,
Să ne vedem toţi luptând.

Şi atunci pofta le-or (sic) mai trece
Ciocoilor de la noi
Rusiei noastre proletare
Să-i mai declare război.

Iu-ha-ha, bim-bom
Etc.

O altă folcloristă[56] caută în astfel de cântece noi figuri retorice (metafore, alegorii, personificări, antiteze), inovaţii lexicale etc. care să le valideze calitatea. Obiect al evaluărilor poetice sunt texte ca acestea:

Sus piciorul pân-la brâu
Ca la secerat de grâu.
Sus piciorul până-n pod
C-a dat colectiva rod.[57]

Foaie verde ş-o lalea,
Trăiască Republica,
Satele să înflorească
Şi oraşele să crească,
Duşmanii ca să pleznească.
Să strigăm în gura mare
Sus cu clasa muncitoare.[58]
Frunză verde ruptă-n două
Se făcu o lume nouă,
Nouă pentru proletari
Că ne-au făcut drepturi mari.[59]

Pentru a considera ultima clasă de produse drept folclor, era necesară o teorie nouă, care să reinterpreteze relaţia dintre individ şi colectivitate în actul creaţiei. Este cântecul rezultatul unui efort creator al unei unice persoane, mai sensibile sau mai dotate, care îşi pune apoi în circulaţie produsul artistic spre a fi validat de colectivitate, iar rostul acesteia din urmă doar acela de a fi un bun receptor şi, eventual, difuzor? Organul colectivităţii este urechea care preia cântecul produs de creator? Este cu adevărat necesară participarea comunităţii la actul difuzării? Clarificarea acestei relaţii se impunea dat fiind că folclorul nou era, în mod evident, produsul unor indivizi identificabili, iar membrii grupului social nu luau parte în vreun fel la circulaţia, modificarea sau finisarea obiectului artistic. Cel care şi-a asumat responsabilitatea redefinirii acestei relaţii a fost V. Adăscăliţei, în "Despre actul creaţiei folclorice"[60]. Studiul nu este întocmit în mod programatic pentru a valida noile producţii literare, dar el a oferit bazele teoretice necesare în vederea acestui scop.

Contribuţia individului şi a colectivităţii la actul creaţiei făcuse obiectul unor observaţii ale predecesorilor tânărului, pe atunci, autor. I. Diaconu afirmase că *închegarea literară aparţine exclusiv unui ins eminent: fire înzestrată cu putere de creaţie*[61]; Al. Dima enunţase un punct de vedere diferit, fără să fie cu totul opus: *Arta populară rămâne în consecinţă şi pentru noi o artă a comunităţii, manifestată prin*

individualităţi[62]. Indivizii joacă *numai rolul secundar şi întâmplător al organului de expresie, vârful singuratic prin care se descarcă o emoţie colectivă*[63]. Între aceste două poziţii trebuia situată creaţia nouă. Fără multă deliberare, autorul elimină din categoria "popor" acele grupuri umane care nu exprimă punctul de vedere al păturii de jos, asuprite. În felul acesta orice operă literară disidentă, opusă punctului de vedere oficial, chiar dacă întruneşte trăsăturile oralităţii nu este folclor. O astfel de artă *nu intră în folclor pentru că folclorul este cultura artistică a claselor şi categoriilor sociale cu rol progresist în dezvoltarea societăţii; clasele şi categoriile sociale care nu aparţin maselor populare, poporului – ca făuritor al istoriei – au o cultură aparte pentru că au o ideologie aparte*[64]. Caracterul colectiv al folclorului este una din trăsăturile categoriale de bază. Ea implică şlefuirea în timp şi prin repetiţie a unui produs iniţial. Circulaţia şi permanenta adaptare a textului la situaţii mereu noi produce variante şi facilitează creaţii noi. Dar difuzarea unor astfel de cântece prin intermediul spectacolelor, a radioului, iar mai târziu a televiziunii, nu era o probă a caracterului folcloric. În măsura în care circulau, ele erau interpretate de autorii lor, fără să fie preluate de colectivitatea umană. Sovieticul V.I. Cicerov[65] propunea ca un text să poată fi considerat folclor chiar atunci când produsul literar rămâne individual, iar colectivitatea nu îl introduce în circulaţie şi nu contribuie în vreun fel la modificarea lui.

Demonizarea personalităţilor generaţiei vârstnice, specialişti în domeniul culturii populare, a devenit una din practicile preferate ale îndrumătorilor politici ai timpului. Ileana Vrancea întocmeşte o listă cuprinzătoare a păcatelor ideologice ale contemporanilor ei. Lucian Blaga, poet reprezentativ şi cărturar al României interbelice este unul din *pilonii metafizicii reacţionare a "gândirismului", înclinat să creadă că specificul naţional ar consta în indiferentism istoric, fatalismul fiind o "matcă stilistică" a spiritului românesc.* În felul acesta, el *a slujit deschis şi clar intereselor de clasă ale burgheziei şi moşierimii, dorinţei exploatatorilor de a menţine pentru vecie starea de mizerie a poporului muncitor.*[66] De crime politice grave, care-i fac irecuperabili pentru cultura revoluţionară, se fac vinovaţi Ovidiu Papadima, I. Diaconu, Gh. Vrabie şi D. Caracostea. Acesta din urmă comisese crima de a socoti că mitul şi sentimentul religios sunt *pârghii de viitor ale culturii româneşti.* Afirmaţia binecunoscutului folclorist provoacă un comentariu virulent: *În această împletitură haotică mistico-reacţionară,*

poporul muncitor era privit ca un mit, în afara realității claselor sociale, trăind sub imperiul unei ursite căreia nu trebuie să i se împotrivească, ci, dimpotrivă, să o accepte cu supușenie.[67] Un al doilea pachet de nume îi cuprinde pe cei care, curățați bine, pot fi repuși pe linia de plutire și refolosiți. Primul între aceștia este Mihai Pop, director adjunct la vremea aceea al Institutului de folclor, acuzat că nu manifestă diligență în condamnarea folcloriștilor dezavuați de regim. Dimpotrivă, el *consemnează elogios, în bloc, vechea activitate folcloristică a unor cercetători de orientare reacționară*[68], adică tocmai cei care se aflau pe lista expulzaților din rândul savanților. Criticați aspru sunt I. Mușlea, acesta pentru că include într-o bibliografie publicată și lucrări cu conținut reacționar, autorul nesimțindu-se *obligat să indice nici măcar în notițele explicative orientarea ideologică a lucrărilor citate*[69]. Soluția sugerată pare să fi fost eliminarea din bibliografie a tuturor studiilor nedorite. Nu se bucură de aprecierea autoarei nici I. C. Chițimia, al cărui păcat principal este acela de a se fi lăsat ademenit de teoria reacționară a lui Alexandru Lambrior, potrivit căruia balada s-ar fi dezvoltat în vechime pe lângă curtea boierească. Ileana Vrancea îl mustruluiește pe folclorist că *nu ia în seamă conținutul de clasă al acestor balade, trece și peste observațiile scriitorilor care s-au situat pe o poziție științifică*[70], ba apelează chiar la argumentele lui de N. Iorga pentru a susține că în trecut atât clasa boierească cât și masa țărănească cultivau aceleași forme. Apetența pentru erori a folcloriștilor contemporani pare să fie nelimitată. Între cei care fac obiectul criticii se mai numără A. Fochi, Dan Simonescu, G. Sbârcea și chiar Anca Giurchescu, cercetător coregraf, care într-un studiu despre "Jocurile în Vrancea"[71], referindu-se la jocul de priveghi cu măști, este acuzată că s-a mulțumit să consemneze practica, dar nu a exprimat în vreun fel *poziția folcloristicii marxiste față de fondul de superstiții existent în folclor*[72]. Pentru autoare, intransigența ideologică este un sport asemeni vânătorii. La sfârșitul exercițiului cinegetic pot fi numărate cadavrele.

Simțind miros de sânge, se aruncă în luptă cu etnografia premarxistă și I. Vlăduțiu, care va alege ca arenă aceeași "Lupta de clasă"[73]. Autorul pornește de la premiza că *cercetarea etnografică a realității sociale are un profund conținut de clasă.* Aceasta îl îndreptățește să descalifice științific pe toți etnologii care nu au evaluat manifestările spirituale din această perspectivă.

Cu studiile etnografice desăvârșite la Moscova, Vlăduțiu trece

la atac propunând o "orientare justă". Pentru a-şi anula predecesorii, autorul recurge, în mod predilect, la epitete incriminatorii. Tehnica acuzării prin etichetare negativă fusese folosită cu rezultate excelente în URSS unde, un astfel de calificativ putea trimite pe purtătorul lui într-un lagăr de muncă din Siberia. După exemplul învăţătorilor lui, specialiştii în cultura populară românească sunt acuzaţi de *reacţionarism*, *misticism*, *naţionalism*, *idealism*, *rasism* şi *arhaism*. Iordan Datcu[74] a comentat această predispoziţie a autorului pentru definirea unei opere prin apelul la calificative infamante: "... în viziunea lui S. Mehedinţi *cultura şi civilizaţia erau privite în mod idealist, metafizic*; G. Vâlsan *a susţinut în etnografie unele idei care-şi trăgeau seva din arsenalul teoriilor reacţionare ale etnografiei germane*; R. Vuia a practicat *metoda biologică a observaţiilor, metodă care a devenit în mâinile cercurilor reacţionare conducătoare din România o armă a politicii lor şovine, expansioniste, iar în etnografie a deschis drumul rasismului*; G. Vâlsan şi R. Vuia *au promovat de asemenea idealizarea arhaismului în aprecierea culturii populare româneşti, au limitat în mod nejust rolul cercetării etnografice la stadiul vieţii şi culturii arhaice ţărăneşti, ignorând astfel rolul social şi cultural al clasei muncitoare*; nota caracteristică a cercetării aşa cum o concepea Ion *Chelcea era excluderea principiului cauzalităţii şi înlocuirea lui cu principiul biologic, care a fost strâns legat de pătrunderea rasismului în etnografie*; Ion Diaconu a fost *un adept al teoriilor recţionare gândiriste*, iar *etnografii reacţionari ca (Gheorghe) Pavelescu şi alţii şi-au îndreptat atenţia tocmai spre fenomenele negative ale culturii spirituale, spre studiul credinţelor, superstiţiilor...*" Acuze de tipul celor citate urmăreau eliminarea din ştiinţă a savanţilor care, în spatele prestigiului operei, puteau formula opinii critice.

Formulări de acest tip au fost aplicate în epocă şi de autori ca I. C. Gulian, de V. Adăscăliţei, acesta din urmă avându-l ca ţintă pe I. Diaconu, unul din cei mai importanţi folclorişti ai generaţiei împlinite ştiinţific în anii care au premers ultimului război, om care trecuse la data aceea printr-un lagăr de muncă forţată pentru deţinuţi politici, sau P. Ruxăndoiu[75]. În vidul astfel creat se puteau instala noii veniţi.

Privite din perspectiva jumătăţii de secol scurse, recursul la învinuiri prin apel la calificative poate părea un procedeu primitiv. Deceniul cinci a fost un timp când astfel de metode au fost folosite cu succes. Cu cât unealta era mai simplă, cu atât era mai uşor de mânuit.

În lipsa personalităților, un activist al culturii avea nevoie de un vocabular minim si un set de lozinci. Steagurile roșii poavazau acum ruinele vechii culturi. Lunga sărbătoare proletară putea să înceapă. Ea a durat câteva decenii.

*

Prejudiciile cauzate culturii românești în ansamblu, și celei populare în particular, de politica regimului comunist în cursul acestui deceniu sunt greu de evaluat. Spre deosebire de vestul continentului, unde cultura folclorică încetase, practic, să mai existe, România continua să aibă o cultură orală productivă. Suprimarea dreptului de a atesta existența și a studia categorii largi ale fenomenului, combinată cu pedepsirea celor care continuau să actualizeze obiceiuri dezavuate de regim (colinde, rituri magice, medicină populară, descântece ș.a.) a dus inevitabil la dispariția sau alterarea drastică a unor practici și îndeletniciri arhaice înainte ca ele să fi devenit obiect al cercetării. În sfera manifestărilor spirituale populare, dispariția unui obicei este irecuperabilă. Uitarea este moarte.

Cu neputință de evaluat sunt pierderile care au decurs din excluderea din profesiune a unor specialiști formați la școala unor înaintași vrednici, viețile pierdute, suferințele la care au fost supuși oameni a căror singură dorință a fost aceea de a înțelege viața spirituală a neamului lor.

Creația populară nouă a acelor ani a fost un eșec. După o jumătate de secol de alergătură în căutarea cântecelor populare noi, nu putem cita o singură piesă izbutită.

NOTE

[1] Volumul recent apărut al lui Iordan Datcu, *Alte contribuţii la etnologia românească*, Universal-Dalsi, 2004, este o primă sinteză. Lucrarea cuprinde un capitol, "Etnografia şi folcloristica în anii 1948-1958" la care vom face referinţe.

[2] Vezi Iordan Datcu, *Dicţionarul etnologilor români*, Ed. Saeculum I.O., Bucureşti, 2001, Vol. III, p. 227.

[3] Cf. Ion Muşlea, *Arhiva de Foclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare, 1930-1948*. Ediţie critică, note, cronologie, comentarii şi bibliografie de Ion Cuceu şi Maria Cuceu, Cluj, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, 2003, p. 60.

[4] *Repere în etnologia românească*, Academia română, Fundaţia naţională pentru ştiinţă şi artă, Institutul de istorie şi teorie literară "G. Călinescu", Bucureşti, 2002, p. 255.

[5] I. Muşlea, *Bibliografia folclorului românesc 1930-1955*. Ediţie şi cuvânt înainte de Iordan Datcu, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 2003, p. 196-197, 268.

[6] Academia Română, *Din viaţa poporului român*, Bucureşti, 1914, 434 p.

[7] *Jocurile noastre naţionale*, Editura ziarului "Universul", Bucureşti, 1938, 338 p.

[8] *Ţinutul Vrancei*, Institutul de filologie şi folclor, Universitatea din Bucureşti, 1930, 288 p.; *Folclor din Râmnicul Sărat*, Focşani, Tip. Cultura, Vol. I, 1930, 81 p.; Vol. II, 1934, 96 p.; Vol. III, 1948, 88+116 p.

[9] *Cântăreţi şi povestitori populari. Câteva criterii asupra monografiei folclorice*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1980, 368 p.

[10] Vezi I. Muşlea, *Bibliografia folclorului românesc 1930-1955*.

[11] Pentru lista publicaţiilor vezi *Gospodăria în credinţele şi riturile magice ale femeilor din Drăguş (Făgăraş)*. Ediţia a III-a, Cuvânt înainte şi note de Sanda Golopenţia, Paideia, Bucureşti, 2002, p. 23-25.

[12] Iordan Datcu, *Alte contribuţii* ..., p. 149-150.

[13] *Dealu Mohului*, Tip. Bucovina – I. E. Torouţiu, Bucureşti, 1943, 352 p.

[14] In Kommission bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1974, 389 p.

[15] Paul Caravia, volum apărut în Editura Enciclopedică, Bucureşti, seria Biografii, Memorii, Jurnale.

[16] În "Iaşul Nou", 3(1951), nr. 3-4, p. 140-148.

[17] În "Müvelödesi Utmutató", 7 (1954), nr. 2, p. 48.

[18] În "Cercetări Filozofice", 1955, tomul III, nr. 4, p. 173-193.

[19] Bucureşti, E.S.P.L.A., 1957, 301 p.

[20] În "Flacăra", 1951, nr. 13 (169), p. 4.

[21] În "Contemporanul", 1951, nr. 13 (234), p. 3.

[22] În "Iaşul Literar", 11 (1960), nr. 4, p. 50-52.
[23] În "Iaşul Literar", 11 (1960), nr. 6, p. 80-83.
[24] În "Tânărul Scriitor", 6 (1957), nr. 12, p. 104-105.
[25] "Cântec", în "Albina", 62 (1959), nr. 612; "Pentru zile-nseninate", în "Albina", 63 (1960), nr. 654; "Octombrie luminos", în "Albina", 63 (1960), nr. 670; "Pe ogorul fără hat", în "Albina", 63 (1960), nr. 672; "Rodul păcii", în "Albina", 63 (1960), nr. 673; "Zi de august două-ş-trei", în "Agricultura nouă", 7 (1960), nr. 660.
[26] "Revista de folclor", An. I, 1956, nr. 1-2, p. 8.
[27] G. Retegan, "Dracii din Valea Ţibleşului", în "Revista de folclor", 2 (1957), nr. 4, p. 26-54; Călin Popovici, "Astronomia şi superstiţiile", în "Îndrumătorul cultural", 10 (1957), nr. 4, p. 44-45; Emilian Ţopa, "Ştiinţa învinge superstiţiile. Apa vie şi apa moartă", în "Zori noi", 12 (1957), nr. 3098; N. Marcu, "Spiriduşi, horoscoape – gogoşi pentru naivi", în "Flacăra Sibiului", 15 (1958), nr. 2862, etc.
[28] În "Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor", 1 (1952), p. 145-159.
[29] În "Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor", 2 (1953), p. 247-248.
[30] În "Iaşul literar", 1 (1955), nr. 5, p. 118-120.
[31] În "Muzica", 4 (1954), nr. 10, p. 3-9.
[32] În "Utunk", 5 (1950), nr. 23 (113), p. 6.
[33] În "Viaţa românească", 3 (1950), nr. 1, p. 246-262.
[34] În "Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor", 1 (1952), p. 113-220.
[35] În "Flacăra", 1951, nr. 16 (172), p. 2.
[36] În "Contemporanul", 1955, nr. 46 (475), p. 1.
[37] În Contemporanul, 1950, nr. 181, p. 4.
[38] În "Flacăra", 1948, nr. 18, p. 5, 15.
[39] Bucureşti, Aşezămintele pentru cultura poporului U.S.C.D., (Tiparul Românesc), 1948, 42p.
[40] În "Lupta de clasă", XXXIX (1959), nr. 2, p. 98-111.
[41] Vezi I. Mitran, "Revista "Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor", în "Lupta de clasă", XXXVI (1956), nr. 6, p. 125-127.
[42] *Op. cit.*, p. 99.
[43] "Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor", 1957, nr. 3-4.
[44] *Op. cit.*, p. 106.
[45] *Idem.*, p. 102.
[46] "Câteva observaţii privind cercetarea folclorului contemporan", în "Revista de folclor", 1959, an. IV, nr. 1-2, p. 57-66.
[47] *Idem*, p. 64.
[48] *Cu cât cânt, atâta sânt.* Antologie a liricii populare. Ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Ovidiu Papadima, 1963, Editura pentru literatură, Bucureşti, p. 454-455. Textul a fost cules de Isidor Râpă în Bicsad, Maramureş şi publicat iniţial în culegerea *Cântece din Ţara Oaşului, Baia Mare, 1960, p. 14.*
[49] *Folclorul rezistenţei anticomuniste, I,* Editura Studium, Cluj-Napoca,

2001.

[50] Text inclus de Munteanu Aurel în *Colecţia de folclor din Dobrogea*, f.a., nr. 193.

[51] În "Revista de folclor", 1959, an. IV, nr. 3-5, p. 49-74.

[52] *Op. cit.*, p. 65.

[53] *Idem*, p. 53.

[54] "Pe marginea câtorva variante ale melodiei "Doina-Haşului (Doftana)", în "Revista de folclor", an. VI, 1961, nr. 1-2, p. 81-96.

[55] "Din viaţa unor vechi cântece muncitoreşti", în "Revista de folclor", an. VI, 1961, nr. 1-2, p. 11-33.

[56] Ligia Bârgu, "Unele probleme de compoziţie şi de realizare artistică în creaţia nouă", în "Revista de folclor", 1959, an. IV, nr. 1-2, Bucureşti, p. 67-80.

[57] *Op. cit.*, p. 78. Strigătură culeasă din com. Boişoara, rn. R. Vâlcea, rg. Piteşti.

[58] *Idem*, p. 77-78. Strigătură reprodusă din culegerea *Din folclorul nostru*, E.S.P.L.A., 1953, p. 326-327.

[59] *Ibidem*, p. 70. Text aflat în Arhiva institutului de folclor, fgr. 10379b.

[60] În "Revista de folclor", 1959, an. IV, nr. 1-2, p. 25-44.

[61] Cf. I. Diaconu, "Psihologie şi creaţie populară", în "Anuarul Arhivei de folclor", III (1935), p. 7-23.

[62] Al. Dima, *Conceptul de artă populară*, Bucureşti, 1939, Fundaţia "Carol II", p. 133.

[63] *Idem*, p. 121,

[64] V. Adăscăliţei, "Despre actul creaţiei folclorice", în "Revista de folclor", Bucureşti, an. IV, 1959, nr. 1-2, p. 36.

[65] "Studiu asupra creaţiei popular-poetice ruse din epoca sovietică, în *Sovietskaia Kniga*, 2 (1953), p. 100-105, *apud* V. Adăscăliţei, *Op. cit.*, p.39.

[66] *Op. cit.*, p. 100.

[67] *Op. cit.*, p. 101.

[68] *Idem.*, p. 102.

[69] *Ibidem*, p. 103.

[70] *Ibidem*, p. 104.

[71] În "Revista de folclor", 1 (1957), nr. 4, p. 55-76.

[72] I. Vrancea, *Op. cit.*, p. 107.

[73] "Orientarea ideologică în cercetările etnografice", 1960, nr. 2.

[74] *Op. cit.*, p. 155.

[75] "Orientări nemarxiste în unele studii de folclor", în "Viaţa românească", 11(1958), nr. 12, p. 83-87. Cei care greşesc sunt, în opinia autorului I. C. Chiţimia, Gh. Vrabie şi Mitu Grosu.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Epica eroică a romanității orientale[1]

Autorul cărții cuprinde sub acest titlu cântecele epice cu caracter eroic din România, R.S.S. Moldovenească și din zonele de limbă română din sudul Dunării. Lucrarea este concepută în două părți distincte: **I. Studiu** (p. 5-216) și **II. Texte** (p. 217-416). Sumarul studiului include următoarele capitole: **Introducere; Eposul perioadei prestatale; Eposul social și patriotic din sec. XIV înc. sec. XVII; Eposul haiducesc din sec. XVII-XVIII; Trăsăturile genului. Poetica și stilul cântecelor eroice (Subiectul, Compoziția, Repetiția și aspectele ei, Locuri comune, Limba poetică, Versificația, Viabilitatea epicului, Cântăreți populari); Încheiere.**

Studiul este urmat de un grupaj de texte provenind din toate ținuturile romanității orientale: **1. Cântecul lui Iorgu Iorgovan** (Gr. Gr. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, Vol. I., P. I, p. 33-34); **2. Ivan Iorgovan** (*Idem*, p. 34); **3. Iovan Iorgovan** (Al. Amzulescu și Gh. Ciobanu, *Vechi cântece de viteji*, p. 34-41); **4. Iovan Iorgovan** (Plopșor, fără titlu (f.t.), p. 118-124); **5. Balaurul** (V. Alecsandri, *Poesii populare*, 1852, p. 32-34); **6. Gruia copilul** (G. Cătană, *Balade populare din gura poporului bănățean*, ed. III, 1916, p. 108-114); **7. Wie Gruja Sohn des Novak, freien will** (G. Weigand, *Der Banater Dialekt*, 1896, p. 97-100); **8. Toma Alimoș** (Gr. Gr. Tocilescu, *Op. cit.*, p. 43-44); **9. Toma** (*Poezie populară moldovenească*, ed. îngrijită de G. G. Botezatu, M. G. Savin și G. A. Timofte, Chișinău, 1965, p. 59-61); **10. Toma Alimoș** (G. Dem. Teodorescu, *Poesii populare române*, 1885, p. 581-584); **11. La fântâna gerului** (*Antologie de literatură poplară*, Vol. I., *Poezia*, 1953, p. 544-547); **12. Cântecul lui Marcoș Pașa (Bruiaman-Pașa)** (P. Caraman, "Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români", în *Anuarul Arhivei de Folclor*, Vol. I, 1932, p. 64-65); **13. Doncilă** (M. Eminescu, *Opere*, Vol. VI, p. 280-285); **14. Doicin Bolnavul** (Al. Amzulescu și Gh. Ciobanu, *Op. cit.*, p. 74-77); **15. Român Copilul** (*Antologie de literatură populară*, Vol. I, *Poezia*, 1953, p. 263-267); **16. Copilașul lui Roman** (*Balade populare*, București, B.P.T., 1954, p. 202-205);

17. Mihnea Vodă (T. T. Burada, *O călătorie în Dobrogea*, 1962, p. 97-102); **18. Stanislav Viteazul** (G. Dem Teodorescu, *Op. cit.*, p. 561-573); **19. Novac** (Plopşor, f.t., p. 89-97); **20. Ioviţă** (T. Pamfile, *Cântece de ţară*, 1913, p. 89-90); **21. Novac şi Balaban** (*Antologie de literatură populară*, p. 342-348); **22. Gruea-n Ţărigrad** (Enea Hodoş, *Poezii poporale din Bănat*, II, 1906, p. 111-125); **23. f.t.,** (Mitrofan Oprea, *Povestiri şi poveşti*, Chişinău, 1954, p. 186-190); **24. Cântecul lui Baba Novac** (Gr. Gr. Tocilescu, , *Op. cit.*, p. 106-108); **25. Gruia lui Novac şi muma sa** (At. Marienescu, *Poesia populală*, 1859, p. 68-74); **26. Bâcul Haiducul** (G. Dem Teodorescu, *Op. cit.*, p. 605-609); **27. Cântecul lui Badu cârciumarul** (Gr. Gr. Tocilescu, *Op. cit.*, p. 71-75); **28. Ştefan-Vodă** (G. Dem Teodorescu, *Op. cit.*, p. 500-503); **29. Corbea** (G. Dem Teodorescu, *Op. cit.*, p. 517-527); **30. f.t.** (*Oktiabr*, Chişinău, 1940, nr. 8-9, p. 78); **31. Codreanul** (V. Alecsandri, *Op. cit.*, p. 9-21); **32. Copilaşul de turc şi Marcu Cralovici** (G. Alexici, *Texte din literatura populară română*, I, 1899, p. 1-12); **33. Gruia lui Novac şi Zâna** (Avram Corcea, *Balade populare*, 1899, p. 125-130); **34. Vom alten Novak und seinem Sohne Gruja** (G. Weigand, *Op. cit.*, p. 101-108); **35. Chiale-Laie** (P. Papahagi - Gr. Gr. Tocilescu, *Din literatura poporană a aromânilor*, în *Materialuri folcloristice*, II, 1900, p. 1029-1030); **36. Cântecul lui Ali-Paşa din Ianina** (M. I. Obedenaru, *Texte macedo-române*, 1891, p. 178-183); **37. Cântecul căpitanului Căcărânza** (P. Papahagi-Gr. Gr. Tocilescu, *Op. cit.*, p. 1030-1031); **38. Bolin Duicin** (I. A. Candrea, "Texte meglenite", în *Grai şi Suflet*, Vol. II, fasc. I, 1925, p. 108-109); **39. Craleviciu Marco şi calu a sev** (Leca Morariu, *Lu fraţi noştri*, 1928, p. 115); **40. Craleviciu Marco şi maia-ş** (*Idem*, p. 145).

Antologia este însoţită de 19 transcrieri muzicale selectate din N. Păsculescu, *Literatura populară românească*, 1910, *Anexa* (*Ivan Iorgovan*, nr. 11, *Doicin bolnavul*, nr. 17, *Tănislav*, nr. 19, *Novac, Baba Novac*, nr. 28, *Miul Haiducul*, nr. 9-10); Al. Amzulescu şi Gh. Ciobanu, *Vechi cântece de viteji*, 1956, p. 34-41 (*Iovan Iorgovan*), p. 52-53 (*Zmeii*), p. 67-68 (*Novac şi Gruia*), p. 73 (*Doicin bolnavul*), p. 73 (*Tănislav*), p. 78-79 (*Badu-cârciumaru*), p. 104-105 (*Corbea*), p. 97-98 (*Miu Haiducul*); C. Brăiloiu, *Cântece bătrâneşti din Oltenia, Moldova şi Bucovina*, 1932, p. 74 (*Zmeii*), p. 104 (*Românaş*); D. G. Kiriac, *Cântece populare româneşti*, 1960, p. 17-19 (*Cântecul Badiului*); Il. Cocişiu, *Cântece populare româneşti*, 1960, p. 59

(*Corbea*); P. Carp şi Al. Amzulescu, *Cântece şi jocuri din Muscel*, 1964, p. 105-108 (*Corbea*); *Cântece populare moldoveneşti*, Chişinău, 1964, p. 20 (*Cântecul lui Codrean*).

În sfârşit, un indice al cântecelor epice cuprinse în antologie, un glosar şi o bibliografie încheie volumul.

Victor Gaţak pune în circulaţie problema de recunoscută însemnătate a clasificării poeziei epice. Apreciind critic termenul *baladă*, el consideră, nu fără temei, că preluarea acestui termen – care a căpătat în folcloristică şi în istoria literaturii un sens limitat[2] şi suprapunerea lui cu sfera poeziei epice –, a dus la ideea eronată potrivit căreia în epica romanităţii orientale nu există decât balade. Pentru a distinge categoriile epicii populare versificate, autorul iniţiază o încercare de circumscriere a ariei baladei. Enumeră astfel tipuri constituite, deci proprii speciei: **poemele lirico-epice, baladele fantastice** *(Soarele şi luna, Ciuma)*, **păstoreşti** *(Mioriţa)*, **istorice** *(Ilincuţa, Nevasta vândută, Kira Kiralina, Tătarii si robii, Meşterul Manole)*, **sociale** – *soţialino-bytovye (Săracul şi bogatul*, **nuvelistice** – *ljubovno-novelisticeskie* (*Logodnicii nefericiţi, Năframa şi veriga, Vălean, Iencea Săbiencea*). Apare limpede că o asemenea tipologie cuprinde numai o parte a epicii populare. În afara baladei, folcloristul basarabean distinge, în cadrul poeziei epice încă două specii: **epica eroică şi cântecul istoric**, fiecare cu originea şi estetica sa proprie[3]. Elementul comun al celor două specii este acela că tratează teme istorice, fiecare din ele având însă şi un număr semnificativ de trăsături specifice.

În cuprinsul studiului V. Gaţak restrânge analiza la domeniul epicii eroice[4], în evoluţia căreia surprinde trei etape distincte: 1) cântece viteşti din perioada prestatală, 2) cântece viteşti din sec. XIV-XVII şi 3) cântece viteşti din sec. XVII şi prima jumătate a sec. XVIII. Ultima etapă cuprinde primul strat al cântecelor haiduceşti formate pe baza tradiţiilor cântecelor viteşti şi legate nemijlocit de acestea.

În legătură cu problema definirii poeziei epice eroice, Gaţak remarcă faptul că această categorie de cântece epice este identificată cu regularitate de către interpreţii populari. Termenul de "cântec bătrân" sau "istoric" este utilizat pentru a marca exclusiv cântecele eroice, iar nu baladele sau cântecele istorice.

Cântecele epice cu caracter eroic sunt sintetice. În ele nu se

pune problema distincției dintre realitatea istorică și faptele concrete pe care le descrie cântecul epic. Consecința lipsei de corelație între cele două face ca în planul operei de artă, să supraviețuiască doar acele elemente pe care poporul le socotește esențiale pentru istoria sa. Cântecul epic promovează tipul de erou-complet. Un asemenea personaj își găsește justificarea într-o astfel de artă. Fiind un erou absolut, el devine unic. Tendința spre *monoeroism* – eroul este unic chiar atunci când apare asociat cu alții asemeni lui (vezi *Roman copilul*) – este considerată ca fiind o caracteristică sfecifică subiectelor de factură eroică ale romanității orientale.

Distincția dintre cântecul eroic și cel istoric apare către a doua jumătate a sec. XVIII, atunci când epica eroică încetează de a mai fi productivă. În epica eroică se consolidează un nou principiu de cunoaștere artistică a istoriei, bazat pe identificarea persoanelor angajate în evenimente și întâmplărilor la care ei iau parte. În comparație cu epica eroică, în care poporul era prezentat ca un întreg, cântecele istorice încep să creioneze personalități, fiecare din ele cu trăsături individuale proprii. Pe când epica eroică oferea o "sinteză" a istoriei, cântecul istoric, prin ceea ce îi este specific, se prezintă în poetica populară ca o "analiză" a istoriei. Trăsăturile definitorii ale creației acestor cântece sunt apelul la ceea ce este simplu și real, apariția elementelor lirice, renunțarea la "ansamblul eroic". Pe plan compozițional, trecerea către cântecul istoric este marcată de o sărăcire a structurii narative tipice cântecului epic, de trecerea în interpretare de la recitativul epic la cântec de factură lirică.

La dezvoltarea și răspândirea cântecelor epice cu caracter eroic au contribuit factori generali, comuni statelor dunărene: opoziția în fața agresiunii otomane, lupta împotriva exploatării sociale. Acționând în aceeași perioadă asupra diferitelor populații din această parte a Europei, acești factori au făcut ca și procesul formării și desăvârșirii speciei să aibă loc într-o perioadă anume, comună, și în același spațiu geografic. Cu toate că pot fi observate elemente specifice (versiuni distincte moldovenești și muntenești – *Doncilă, Miu Haiducul,* versiuni fixate doar în R.S.S. Moldovenească, – *Voinic și Zmeii, Toma Alimoș,* localizarea acțiunii în Moldova sau în Muntenia – *Roman Copilul, Doncilă*, varierea numelui eroilor – *Corbea, Tudor, Peneș*, dependența formulei poetice de grai – *Cântecul Crivățului*, producții caracteristice unor anumite zone geografice – *Corbea* în Moldova, *Gheorghelaș* în

Muntenia, *Pintea Viteazul* în Transilvania) epica eroică a romanității orientale este unitară prin ceea ce are caracteristic. Această constatare, de altfel evidentă, formează obiectul întregului studiu.

Argumentul prim care justifică o asemenea cercetare este acela că în poezia epică a populațiilor de limbă română există multiple elemente comune. Omogenitatea acestei categorii a artei populare l-a determinat pe autor să nu trateze cântecele epice diferențiat după criterii geografice. Extinderea analizei fenomenului folcloric la aria întregii lumi romanice răsăritene trebuie apreciată de aceea ca un fapt meritoriu, de care studiile viitoare vor trebui să țină seamă.

Cei care au cercetat originea diferitelor cântece epice sau "cicluri" au admis că epica eroică din perioada luptelor pentru independență (în epoca formării statelor naționale Țara Românească și Moldova) a fost creată după unele modele precedente. Ipoteza are temeiuri istorice: statele naționale s-au constituit pe baza unor formațiuni teritoriale existente deja, aflate la capătul unei evoluții de lungă durată. De aceea, autorul consideră că, deși cântecul eroic a luat naștere în sec. XIV-XVI, tradițiile folclorice arhaice care s-au aflat la formarea acestora nu puteau să fi dispărut. O serie de producții poetice au transmis până în epoca modernă ecouri ale unei problematici și forme vechi din perioada prestatală. În această categorie sunt incluse cântecele despre *Iovan Iorgovan*, ca și cele despre *Novac, Gruia și fata sălbatică*. Între elementele de mare vechime menținute în aceste cântece epice anumerăm: *viteazul-vânător*, imagine a unei ocupații care a dispărut odată cu instaurarea feudalismului, *paralelismul vânătoare-însurătoare, patronimia*, instituție de tip arhaic, sesizabilă în descrierea participanților la petrecerea familiei novăceștilor, toți rude pe linie paternă. Este evident că aceleași elemente și altele încă s-au conservat nu numai în cântecul epic, ci și în proza populară sau în folclorul obiceiurilor[5].

În cel de al doilea moment al existenței (sec. XIV-XVII) caracterul social și patriotic domină în cântecele epice eroice. Noua tematică s-a conturat în legătură cu conflictele sociale și lupta pentru apărarea țării. Creațiile poetice aparținând acestei etape sunt considerate a fi: *Toma Alimoș, Marcoș-Pașa și Crivățul, Doncilă, Roman Copilul, Cântecul lui Tănislav (Vâlcan), Novac și Gruia (Ioviță) – (a. Gruia (Ioviță) și fata cadiului, b. Gruia captiv în Țarigrad și c. Gruia la arat).*

Înăsprirea exploatării sociale în sec. XVII, creşterea influenţei turceşti în Ţările Române, numirea unor domnitori străini a făcut ca lupta pentru eliberare socială şi naţională să ia forma nouă a mişcării de haiduci. Epica haiducească este ultima categorie de producţii epice eroice. În funcţie de cele două direcţii ale luptei sociale, asemeni epicii eroice din sec. XIV-XVII, cântecele epice ale acestei perioade vor avea ca subiect împotrivirea la opresiunea feudală internă şi lupta împotriva forţelor externe turceşti. Acesta este răstimul în care apar creaţii ca *Bâcul (Petre) haiducul, Badiul haiducul şi turcii, Mihul (miul) haiducul, Corbea, Cântecul haiducului Codreanu.* Aceste cântece, având în centru eroi în bună măsură individualizaţi, prezintă aspecte ale vieţii haiducilor în ipostaze extrem de diferite: în acţiune, în confruntare cu domnitorul sau sultanul, în travesti, cu dublu rol în societate etc.

Clasificarea poeziei populare epice propusă de Victor Gaţak este interesantă şi, în multe privinţe, inedită. Ea are meritul de a grupa într-un sistem cu un număr restrâns de categorii marea varietate a poeziei epice a romanităţii orientale. Identificarea cântecului eroic şi a celui isrtoric ca specii distincte constituie un punct de vedere a cărui noutate se impune s-o relevăm. În studiul său asupra evoluţiei cântecului epic specialistul de la Institutul de literatură de la Moscova se opreşte asupra momentelor esenţiale în viaţa speciei cercetate. Analiza complexă a unui număr apreciabil de texte dă claritate şi substanţă afirmaţiilor teoretice. Oamenii de ştiinţă români au ajuns în mod independent la puncte de vedere apropiate, aşa cum o poate dovedi capitolul referitor la cântecul epic din *Istoria literaturii române*[6]. Desigur că problema clasificării epicii populare rămâne încă deschisă. Nu putem omite însă contribuţiile extrem de importante ale lui G. Dem Teodorescu, D. Caracostea, P. Caraman, I. C. Chiţimia şi, mai cu seamă, Al. Amzulescu[7], în rândul cărora intră acum şi proiectul de clasificare al lui V. Gaţak.

O delimitare strictă a baladelor de epica eroică şi cântecul istoric şi-ar fi găsit locul în ansamblul analizei întreprinse. Caracterizarea fugară făcută – constând în observaţia cu caracter general potrivit căreia balada are drept eroi oameni de rând şi că nu cunoaşte hiperbola (p. 12) – nu epuizează seria de trăsături ale speciei. Distincţia era cu atât mai necesară cu cât, conform clasificării propuse, un număr larg de cântece epice cu temă istorică pot aparţine deopotrivă baladelor şi cântecelor istorice, parţial chiar şi celor eroice. Autorul intuieşte, de

bună seamă, dificultățile atunci când observă că piese ca *Pintea Viteazul* înclină spre eroic, în vreme ce altele (*Aga Bălăceanu, Dobrișan, Nourel, Mogoș-Vornicul, Prâscoveanu)* stau la granița cu cântecele istorice.

În cadrul analizei întreprinse asupra cântecului eroic, Gațak face apel la cântece epice aparținând unor nivele diferite în clasificarea lui Al. Amzulescu. Faptul ni se pare justificat dacă acceptăm că mai multe specii ale epicului versificat au evoluat simultan, adeseori intersectându-se și influențându-se reciproc, păstrându-și totodată trăsăturile specifice. Meritoriu este, dincolo de analiza concretă, bogată în observații subtile, ideea potrivit căreia evoluția genului epic s-a produs în direcția unei demitizări gradate. Eroul neindividualizat, aflat în luptă cu forțe fantastice din ciclul eroic, devine treptat personaj istoric, erou al unui eveniment concret.

Antologia de texte, ca și seria de notații muzicale este, desigur, reprezentativă pentru studiul introductiv. Faptul că textele apar însă numai în traducere constituie o pierdere pentru valoarea de ansamblu a antologiei. Să semnalăm de asemeni că, deși ilustrative, rezultat al unei selecții judicioase, piesele reprezintă inegal zonele geografice ale romanității orientale. Din totalul de 40 de cântece epice incluse în selecție, 31 sunt culese pe teritoriul României actuale, față de numai 3 din R.S.S. Moldovenească (*Toma*, nr. 9, 23, f.t. și *Peneș*, nr. 30). Din dorința de a extinde analiza asupra întregului teritoriu în care se vorbește limba română, sunt incluse 3 cântece epice în dialectul macedo-român (*Chiale-Laie*, nr. 35, *Cântecul lui Ali Paşa din Ianina*, nr. 36 și *Cântecul căpitanului Căcărânza*, nr. 37), precum și o povestire megleno-română (*Duicin Bolnav*, nr. 38) și două legende istro-române (*Craleviciu Marco și calul a sev*, nr. 39 și *Craleviciu Marco și maia-ș*, nr. 40) exterioare temei tratate.

Dacă ținem seama de puținătatea surselor de informație la îndemâna savantului moscovit, de izolarea quasi totală în care a lucrat, departe de centrele de cercetare și de bibliotecile din România, putem să spunem fără să exagerăm că atât studiul cât și textele care însoțesc lucrarea sunt un act eroic. El a dovedit o tenacitate și o pasiune pentru care merită respectul nostru.

Credem că – dacă modificarea numelui sub care este cunoscut un cântec epic poate fi justificată în cuprinsul studiului prin dorința autorului de a sublinia conținutul sau apartenența lui la o specie – reproducerea corectă a titlului variantei în antologie ca și indicația

exactă a sursei şi numelui variantei în indicele bibliografic este extrem de necesară. Nu vom face un inventar complet al lipsurilor pe care le-am remarcat. Ne rezumăm cu exemplificarea câtorva cazuri: *Cântecul lui Iorgu Iorgovan* (p. 222-224, nr. 1) şi *Ivan Iorgovan* (p. 224-225, nr. 2) sunt grupate sub titlul *Iovan Iorgovan şi fata sălbatică de sub piatră; Balaurul* (p. 235-236, nr. 5) apare sub titlul *Voinicul şi Zmeii; Gruia Copilul* (p. 237-241, nr. 6) şi *Wie Gruja Sohn des Novak, freien will* (p. 241-243, nr. 7) sunt grupate sub titlul Gruia, *Novac şi fata sălbatică vitează* etc. Autorul omite frecvent să reproducă titlul original al variantei incluse în antologie: nr. 10, p. 444, versiunea textului *Toma Alimoş* publicată de G. Dem Teodorescu şi inclusă în partea de texte nu figurează în indice; acelaşi lucru se petrece cu nr. 12, p. 445, din culegerea lui P. Caraman, *Cântecul lui Marcoş Paşa (Bruiaman-Paşa)*; nr. 13, p. 446, M. Eminescu, *Doncilă*; nr. 16, p. 447, *Balade populare, Copilaşul lui Roman*; nr. 17, p. 447, T. Burada, *Mihnea Vodă*; nr. 18, p. 448, G, Dem Teodorescu, *Stanislav Viteazul*; nr. 22, p. 449, E. Hodoş, *Gruea-n Ţărigrad*; nr. 23, p. 449, Mitrofan Oprea, f.t.; nr. 24, p. 449, Gr. Gr. Tocilescu, *Cântecul lui Baba Novac*; nr. 29, p. 452, G. Dem Teodorescu, *Corbea;* nr. 30, p. 452, *Oktiabr*, f.t.; nr. 31, p. 453, V. Alecsandri, *Codreanu*; nr. 32, G. Alexici, *Copilaşul de turc şi Marco Cralovici*; nr. 33, p. 454, Avram Corcea, *Gruia lui Novac şi Zâna*; nr. 35, p. 454, T. Papahagi-Gr. Gr. Tocilescu, *Chiale-Laie*; nr. 36, p. 454, M. I. Obedenaru, *Cântecul lui Ali-Paşa din Ianina*; nr. 37, p. 455, T. Papahagi–Gr. Gr. Tocilescu, *Cântecul căpitanului Căcărânza*; nr. 38, p. 455, I. A. Candrea, *Bolin Duicin*; nr. 39, p. 455, Leca Morariu, *Craleviciu Marco şi calul a sev*; nr. 40, p. 455, Leca Morariu, *Craleviciu Marco şi maia-ş*. În sfârşit, suntem de părere că traducerea titlului cântecului epic în indice (pierderea numelui sub care a apărut piesa respectivă, a particularităţilor fonetice şi dialectale ale titlului) duce implicit la greutăţi în reconstituirea bibliografiei variantelor. Remanierea acestor deficienţe de detaliu va duce la îmbunătăţirea ediţiei viitoare a lucrării.

Punând în evidenţă aceste scăpări nu dorim câtuşi de puţin să subapreciem valoarea indiscutabilă a volumului lui Victor Gaţak. Prin proporţiile şi temeinicia studiului întreprins, autorul depăşeşte intenţia declarată de a oferi o introducere în studiul epicii eroice. Pentru viitoarele cercetări de poezie epică, apelul la cartea colegului nostru de la Moscova devine, datorită calităţilor sale, indispensabilă.

NOTE

[1] Victor Gaţak, *Vostocno-romanskij geroiceskij epos. Isledovanie i teksty.* Epica eroică a romanităţii orientale. Studiu şi texte. Editura "Nauka", Moscova, 1967, 470 p.

[2] Astăzi avându-l exclusiv pe cel de "cântec povestitor cu temă nuvelistică". (Vezi Mihai Pop, "Caracterul istoric al epicii populare", în *Revista de etnografie şi folclor"*. IX, 1964, nr. 1, p. 7.

[3] Preocupările autorului legate de clasificarea poeziei epice nu sunt de dată recentă. Vezi în acest sens V. Gaţak, "Trei specii şi nu una. (Clasificarea poeziei epice populare)", în *Limba şi literatura moldovenească*, Chişinău, 1960, nr. 4, precum şi Viktor M. Gaţak, "Drei Gattungen nicht eine ... (Versuch zur Erstellung einer Struktur der Gattungen der Volksdichtung", în *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, t. 14, fasc. 1-2, Budapesta, 1965.

[4] Preluăm în rândurile următoare terminologia autorului.

[5] Ilustrativ în acest sens este articolul lui H. H. Stahl "Comentarii etnografice pe tema *Pluguşorului*", în *Revista de etnografie şi folclor*, Bucureşti, t. 10, 1965, nr. 2, p. 151-159.

[6] Editura Academiei, Bucureşti, Vol. I, 1964, p. 102.

[7] *Balade populare române*, E.P. L., Bucureşti, 1964, 3 vol., Vol. I, p. 94 şi următ.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

O carte esențială:
Obiceiuri populare de peste an

A apărut recent la Editura Fundației Culturale Române din București o carte deosebită: *Obiceiuri populare de peste an*, de Ion Ghinoiu[1]. Autorul este un cercetător respectat, produs de primă mărime al școlii românești de etnologie, iar lucrarea, – un dicționar care cuprinde totalitatea manifestărilor spirituale ale românilor, asociate cu anul calendaristic.

Pentru a ne da oarecum seama de efortul de cuprindere și de sinteză săvârșit, să amintim că în decursul istoriei timpul a fost și, întrucâtva, continuă să fie măsurat diferit de către practicanții datinilor. Există un calendar creștin gregorian (stilul nou) care a înlocuit un mai vechi calendar creștin iulian (stilul vechi), dar și un calendar popular (agrar și pastoral). Cele două nu coincid. Începutul anului agrar este 1-25 martie, în funcție de zona geografică a țării; cel pastoral începe la Sângiorz (29 aprilie-1 mai). Au supraviețuit de asemeni elemente ale unui calendar precreștin, posibil dacic. Acest din urmă an începea de Sântanțiodrei (14 noiembrie-6 decembrie).

Să mai adăugăm că obiceiurile au vârste diferite. Unele s-au cristalizat încă din perioada neolitică, de la începuturile agriculturii și păstoritului, odată cu o serie de invenții fundamentale, între care ceramica și așezările stabile. De atunci datează reprezentarea zeiței-mamă, – femeie pântecoasă, așa cum poate fi văzută în lucrările Mariei Ghimbutas, care reproduce zeci de statuete de lut găsite pretutindeni în sudul Europei, – conceptul pământului-mamă, practica funerară a înhumării, divinitățile zoomorfe, cultul taurului etc. Multe alte practici rituale sunt indo-europene și merg înapoi în istorie în epoca bronzului și fierului. De atunci avem o mitologie complexă. Zeița-mamă este înlocuită treptat printr-o divinitate masculină, virilă și înfricoșătoare, zeitățile se multiplică și se specializează, apar animale mitologice noi, vulturul, ursul, calul, sau își schimbă funcția cele vechi. Cele mai multe obiceiuri sunt totuși de dată mai recentă, datini creștine.

Nu în ultimul rând se cuvine să menționăm că ritualurile nu

sunt unitare, ele apar în mulțime de variante, că practicanții lor nu sunt egal de riguroși, că ele se schimbă continuu, se adaptează unor condiții noi, sociale, economice, că pot semnifica într-o epocă opusul a ceea ce au semnificat în epoca anterioară (Propp denumește acest fenomen *inversiunea ritualului*), sau doar se deghizează, una din formele des întâlnite fiind trecerea unei sărbători păgâne sub patronajul unui sfânt creștin.

Organizarea într-un întreg coerent a acestui material vast de obiceiuri (sărbători cu dată fixă, mobilă, reprezentări mitice, recuzită rituală) a implicat un efort uriaș și nu puține primejdii. Cartea este valoroasă fiindcă le-a depășit. Este de asemeni o carte unică. Personal nu cunosc o lucrare similară apărută în străinătate. Într-un fel aceasta se datorează și unor împrejurări particulare, spațiul carpato-dunărean conservând, din cauze pe care nu e locul să le discutăm aici, un sistem de manifestări spirituale care în alte părți ale Europei s-a dezagregat și a dispărut de secole. Această situație deosebită face ca etnologii români să poată studia pe viu fenomene care aparțin unui trecut istoric îndepărtat. În același timp, lucrarea continuă tradiția unor sinteze anterioare. Merită să menționăm printre înaintașii care au făcut posibilă această carte pe Sim. Fl. Marian, un preot cărturar, care a publicat la începutul secolului *Sărbătorile la români*, o primă încercare de asamblare a obiceiurilor din ciclul calendaristic, un studiu cu multe merite și, din păcate, cu tot cam atâtea slăbiciuni.

Din mulțimea de articole ale dicționarului, care fac deliciul oricărui cititor, un număr impresionant se referă la relația om/lup, dezvăluind un complex de obiceiuri și practici rituale puțin cunoscute, de rară și, îndrăznesc să spun, sălbatică frumusețe.

Andreiul de iarnă, Indra, de la 30 noiembrie, este sărbătoarea dedicată unei divinități autohtone, patron al lupilor, care face parte dintr-un ciclu al sărbătorilor începutului de iarnă. Sărbătoarea a preluat numele unui apostol creștin, dar făcea parte probabil dintr-un scenariu ritual de înnoire a anului la vechii daci. *Bocetul Andreiului*, obiceiul ca un grup de fete să bocească o păpușă de cârpe, consemnat de P. Ștefănucă în zona Nistrului, ar putea fi și el parte din ritualul de sărbătorire a anului nou, păpușa simbolizând moartea lui Sânandrei, anul vechi, așa cum remarcă Ghinoiu. Ar putea fi la fel de bine, din puținul pe care îl cunoaștem din datinile dacilor, bocetul ritual care însoțea nașterea, consemnată fiind relatarea că aceștia se veseleau la moarte.

Filipii, Filipii de toamnă, Filipul cel mare, Filipul cel șchiop, Filipii de iarnă, Noaptea strigoiului sunt de asemeni sărbători ale lupilor.

Filipii de toamnă marchează momentul când lupii încep să se împerecheze; *Filipii de iarnă* încheie această perioadă, 80 de zile mai târziu. *Noaptea strigoiului* este noaptea în care lupul poate să-şi vadă coada, zi a primejdiilor, când, pentru a se apăra de strigoii vii şi morţi, tinerii se adună la casa câte unuia din ei şi *păzesc usturoiul*. Lucru surprinzător, *Filipii* nu erau numai sărbători ale ciobanilor, cei care aveau a se teme mai mult de lupi, ci al tuturor, îndeosebi ale femeilor. Ca să împiedice înmulţirea necontrolată a lupilor, femeile obişnuiau ca de *Filipi* să lege vasele de vatră şi să astupe crăpăturile şi găurile sobei. Datina spunea că în ziua de 30 noiembrie lupoaicele coborau în sat şi căutau să mănânce foc, fără de care rămâneau sterpe.

Sânpetrul de iarnă este o altă divinitate a lupilor. El este cel care de ziua lui (16 ianuarie) împarte daruri lupilor. Sărbătoarea este precedată de *Gădineţi* (13-15 ianuarie), zile când lupii, *căţeii lui Sânpetru*, se adună în haite şi se roagă stăpânului lor. *Gădineţul şchiop*, cel mai rău dintre lupi, este cel căruia Sânpetru îi da voie să-l mănânce pe cioban.

Dicţionarul *Obiceiurilor populare de peste an* permite pentru prima dată, atât specialiştilor cât şi celor neiniţiaţi în etnologie, – lucrarea evită în mod deliberat excesul de termeni ştiinţifici –, orientarea într-un domeniu socotit multă vreme descurajant de stufos, copleşit de informaţii incomplete sau contradictorii. Lucrarea deschide de asemeni perspectiva unor cercetări mai sistematice în domeniul mitologiei. Datele privitoare la riturile legate de lupi, – pentru a ne menţine la singurul exemplu dat, dar lucrarea incită la investigaţii în multe alte direcţii, – împreună cu legendele despre vârcolaci ar îmbogăţi semnificativ informaţiile de care dispunem acum, despre lycantropia indo-europenilor, informaţii bazate exclusiv pe studiul, de acum vechi, al lui Roman Jacobson.

Dar dincolo de foloasele ştiinţifice, evidente, lectura cărţii este ea însăşi o sărbătoare, un act aproape ritual de reconectare la datini cunoscute, parţial uitate sau cu totul străine.

Citită în America celor dezrădăcinaţi, de unde scriu aceste rânduri, *Obiceiurile populare de peste an* este o carte a visărilor.

NOTE

[1] Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an.* Dicţionar, Editura Fundaţiei Culturale, Bucureşti, 1997. 285 p.

Mitologia difuză a Fetei Pădurii

În editura *Marineasa* din Timişoara a apărut recent[1] volumul Otiliei Hedeşan, *Pentru o mitologie difuză.* "Difuză" este un concept care are în vedere capacitatea fiinţelor supranaturale care alcătuiesc pantheonul mitologiilor populare de a se deghiza, pentru a apărea sub un alt nume, cu altă înfăţişare, ori de a prelua funcţiile unei alte fiinţe mitologice. Efortul autoarei se concentrează asupra stabilirii conexiunilor, relaţiilor fluide, adeseori neaşteptate dintre fiinţele supranaturale. Aceasta îngăduie noi şi surprinzătoare interpretări. Otilia Hedeşan, folcloristă cu o excelentă capacitate de percepţie a esenţialului, îşi pregăteşte cititorul prezentându-i modul în care se stabileau prin tradiţie graniţele satului şi limitele proprietăţilor. Ştiinţa despre frontierele satului nu era cunoscută de toţi; era necesar de aceea ca procesul trecerii pe la hotar să fie repetat la intervale anuale, în prezenţa a cât mai mulţi, fiecare contribuind la delimitarea exactă a locurilor.

Volumul cuprinde studii asupra câtorva dintre cele mai cunoscute fiinţe mitologice româneşti: *Fata Pădurii, Sfânta Vineri, Caii lui Sântoader, Poveşti cu credinţă şi ne/credinţă, Válva lupilor, Hoţii de mană, Strigoii*, un capitol introductiv, *Pentru o mitologie difuză* şi două de încheiere, *Problema spinoasă a martorului* şi *Problema spinoasă a subtextelor*. La aceasta se adaugă o *Listă a interlocutorilor* şi o *Bibliografie*. Capitolele consacrate fiinţelor supranaturale au dimensiuni variabile, *Fetei Pădurii* şi *Strigoilor* fiindu-le alocat un spaţiu de analiză şi intrepretare mai amplu decât celorlalte. Cercetarea este bazată în principal pe investigaţii de teren proprii, dar autoarea a apelat şi la informaţii apărute în diverse lucrări şi la cele din arhivele de folclor de la Timişoara şi Cluj.

Textele folosite sunt cel mai adesea fascinante, iar imboldul de a le supune unor interpretări noi aproape irepresibil. Asemenea invitaţie nu o provoacă decât lucrările subtile şi inteligent formulate, cum este cea despre care vorbim. Este ceea ce îmi îngădui să fac în rândurile care urmează, continuând în parte liniile de analiză ale autoarei, în parte abătându-mă de la ele. Din lipsă de spaţiu, mă voi rezuma la comentarii

privind Fata Pădurii, o ființă mitologică atestată în nordul Transilvaniei.

Iată o descripție tipică: *Acolo era o fată cu țâțăle ca muierile și în gură. Și cu trup ca muierile și cu păr lung, negru și sprâncenele.... Da de la gâtu-n jos, tătă, tătă. tătă o fos păr. Ca ghibolu. Și cu țâță și pă trunchi și pă tăt corpu.*

Fata Pădurii năvălește peste tinerii aflați departe de sat, la stână. Se apropie cântând, o melodie diferită de ceea ce este cunoscut în mediul local. Câteodată ia înfățișarea iubitei ciobanului. Altfel este un monstru-femeie. O femeie superlativă, cu țâțe pe tot corpul, piloasă, voinică, cu un apetit sexual ieșit din comun și neconcordant cu normele (femeia este cea care-l "lucrează" pe flăcău ca un bărbat). Cel mai adesea, în urma acestui contact cu supranaturalul, feciorul moare. Într-un alt set major de versiuni, Fata Pădurii, care are propriii ei copii, fură sau schimbă copiii ei cu ai sătenilor. Se cunosc diferite practici magice de protecție împotriva acțiunii ei, cea mai obișnuită fiind înfășurarea într-un brăcinar femeiesc.

Maramureșul este un centru puternic de circulație al legendelor despre Fata Pădurii. În cele mai multe, ființa supranaturală poartă numele *Fata Pădurii,* dar sunt consemnate și alte denumiri, printre care: *Fata, Fata Nopții, Fata de Pădure, Ciufu Nopții, Ileana, Ileana Pădurii, Ileana Sânziana, Mama (Muma) Pădurii, Pădureana, Știma Pădurii, Zâna Pădurii, Cățaua, Ciuma, Duh Rău, Dracu ("–Cum l-o purtat Dracu." "– Pe cine?" "– P-un uom.. Vinin' de la o fată din Pomniță."* -- Pria, Sălaj*), Ea, Jupâneasa, Hala, Milostenie, Nenorocita, Satana, Smăoania.* Fata Pădurii este un personaj cumulativ. Așa cum remarcă autoarea, ea *aspiră rolurile deținute altcândva de alte personaje, asumându-și posturile cele mai impozante și, în consecință, gestionând reacțiile omenești cele mai diverse* (p. 51). Diversității onomastice i se adaugă înfățișări proteice și funcții multiple. De altfel, în Maramureș Fata Pădurii și Omul Nopții, personaje mitologice aflate într-un conflict incurabil, domină mitologia locală. O întrebare la care nu s-a răspuns până astăzi este motivul pentru care aceste ființe nu sunt cunoscute pe tot spațiul locuit de români. O versiune a legendei este cunoscută din colecția fraților Grimm (Nr. 39, textul al 3-a), cules la începutul sec. 19 în Germania. Nu este exclus ca aceste legende să aparțină isoglosei mitologice vest europene, probabil că celei celte.

Textele permit lecturi multiple. Cuisenier[2] stabilește o legătură între apariția Fetei Pădurii și încălcarea de către cioban a regulilor pro-

hibitive a relaţiilor sexuale în spaţiul sacru al păstoritului alpin (p. 188). Există într-adevăr interdicţia ca păcurarul să întreţină relaţii sexuale pe timpul cât se află cu oile la munte, dar asemenea interdicţii sunt cunoscute şi dincolo de Transilvania, fără ca aceasta să atragă pedepsirea transgresorului. Otilia Hedeşan consideră că textele narează momentul iniţierii sexuale masculine, în care iniţiatorul este o femeie şi anume Fata Pădurii (p. 57).

Ca texte sacre, legendele mitologice narează evenimente considerate reale. În lumea celor care le acceptă, adevărul incidentelor nu poate fi disputat. Confirmarea prin investigaţie a ceea ce s-a petrecut este de aceea superfluă. Nici un credincios nu-şi propune să investigheze existenţa lui Dumnezeu. Prin analogie, lucrurile stau similar cu adevărul despre existenţa şi acţiunile Fetei Pădurii. Verificarea o fac doar cei care trăiesc înafara mediului cultural care acceptă adevărul textelor sacre, iar ea este complicată de faptul că înfruntarea cu personajul mitic s-a produs cândva în trecut, fără martori şi departe de spaţiul cultural al satului.

Textul mitologic se aseamănă în multe privinţe unui sit arheologic. Este cu putinţă să descoperi în el straturi suprapuse ale unor ritualuri ieşite demult din uz, credinţe şi comportamente compensatorii de vârste diferite.

Legendele despre Fata Pădurii pot fi citite ca vechi forme ale unor rituri de iniţiere. Am în vedere rituri de iniţiere practicate de bărbaţi care urmează să se dedice profesiunii de cioban. Se consideră în genere că asemenea practici sunt cunoscute doar societăţilor primitive. Totuşi, riturile de iniţiere, mai ales cele de trecere de la adolescenţă la maturitate, s-au menţinut până în ziua de astăzi, parcă pentru a ne dovedi cât de adânc întipărite sunt în mentalul nostru. E deajuns să ne gândim la ceremonialele intrării în armată, inclusiv costumaţie, însemne, jurământ, parole de acces, sau la cele legate de absolvirea studiilor şi încorporare în grupe profesionale. La capătul lor, nişte tineri novici până atunci, capătă dreptul să-şi judece semenii, să taie bolnavi, să oficieze servicii religioase etc. Multe din ele implică prezenţa unor costume şi mărci de recunoaştere specifice. Forme violente ale unor rituri de iniţiere sunt cunoscute astăzi printre studenţii americani. Acceptarea în fraternităţi şi sororităţi este însoţită de probe în care candidatul trebuie să braveze, să consume în exces alcool şi altele. Nu trebuie să fim surprinşi că legendele mitologice conservă expresii ale unor practici abandonate în

timp. Riturile comune de inițiere, ca și cele de inițiere în profesie sau șamanică s-au practicat pe teritorii vaste, inclusiv europene.

Așa cum se știe, riturile de inițiere ale bărbaților erau săvârșite înafara hotarului satului. Ele durau o perioadă de timp care varia între câteva zile și câteva luni. În acest timp ei trăiau izolați într-o colibă. Înfățișarea colibei era și ea semnificativă. Ea lua adeseori forma animalului totem al grupului. Tânărul pătrundea prin gura lui, era "înghițit", devorat și restituit vieții la sfârșitul exercițiului inițiatic. Cred că aici trebuie făcută legătura cu un număr de basme care au conservat elemente ale unor vechi practici de inițiere. Am în vedere observația lui Propp care vorbea de o căsuță din pădure cu picioare de găină care se învârte: *Stă în fața ei o căsuță pe picioare de găină și se tot învârte într-una*[3], citând din *Basmele ruseşti* ale lui Al. Afanasiev. Eroul nu are acces la ea fiindcă ușa se află pe partea opusă, la care el nu poate ajunge. Cere de aceea căsuței să se rotească și să-l îngăduie: *Căsuță, căsuță, ochii spre pădure să ți-i ții, mie poarta să-mi descui*[4].... Casa se află la frontiera dintre viață și moarte. Neofitul nu are dreptul să intre decât pe partea neinițiaților. Abia după ce va deveni bărbat va putea ieși pe partea inaccesibilă acum. Vezi de asemeni episodul vulturului care-l înghite și-l scuipă de trei ori pe erou ca să-l fortifice, dar și altele. Odată aflat în colibă, ceremonia inițierii era preluată de oficianți adulți, adesea mascați și cu voci schimbate. Apropierea de colibă era semnalată prin incantări rituale. Tinerii erau supuși la probe fizice. Literatura etnologică abundă în asemenea descripții. *Scourgings, fastings, the knocking out of teeth, scarifications, finger sacrifices, the removal of a testicle, cicatrization, circumision, subincision, bitings, and burnings are the general rule*; – Biciuiri, înfometări, zdrobirea dinților, sacrificări, sacrificii de deget, scoaterea unui testicul, provocarea de cicatrici, circumcizii, subincizii, mușcăturile și arsurile sunt regula generală, cum observă Joseph Campbell[5]. Nu încape îndoială că amintirea terorii trăite atunci a rămas vie în amintirea povestitorilor de azi atunci când vorbesc de "greața", (teama, spaima) pe care o încearcă tinerii la vederea Fetei Pădurii. La capătul acestor experiențe, tânărul adolescent moare ritual, pentru a renaște ca om matur.

Otilia Hedeșan remarcă și ea similarități cu aceste practici. Ea vorbește de *violențele sacre* ale Fetei Pădurii (p. 24). Erotismul ei excesiv se încadrează întrutorul modelului vaginului cu dinți (*the toothed vagina*), ființă mitologică dominatoare, prezentă în asemenea rituri. Într-o formă diferită sub aspect imagistic, dar identică sub cel al funcției, un asemenea canibal feminin apare în povestea lui *Hansel și Gretel*. Acolo,

vrăjitoarea cu nasul și degetele lungi este o mamă falică (*phallic mother*). După cum reține detaliul că feciorul care a trecut prin proba contactului cu Fata Pădurii *se simte din clipa înfăptuirii sale, cu totul altfel decât înainte* (p. 42). Acestea sunt elemente-cheie în ritul de inițiere. Conservate și încă vizibile în textele legendelor în circulație astăzi. Peste acest strat vechi s-au suprapus practici ulterioare, aluviuni din alte zone ale magicului, păstrate de asemeni fragmentar, ele însele de vârste diferite. Odată cu dispariția practicii ritului vechi, locul colibei l-a luat stâna, tânărul a devenit cioban, incantația cântec, oficiantul femeie care ia chipul iubitei. Moartea simbolică s-a transformat în moarte adevărată: *Unul de la noi, Costanel, n-a avut frânghie din aceea și a fost păcurar la oi. Și a venit Fata Pădurii într-o seară la el și l-a țipat pe foc și i-au adus numai cioantele într-o bute*[6]. După cum timpul a introdus modificări ale mentalului. În contextul în care riturile de inițiere erau acceptate, protecția împotriva caznelor era lipsită de sens, fiindcă tânărul vroia să se dovedească bărbat capabil să domine spațiul natural în care urmează să trăiască, să suporte durerea și să-și controleze crizele de anxietate. Ea devine însă de înțeles într-un context nou. De aici posibilitatea apărării magice împotriva Fetei Pădurii prin încingerea cu brăcinar, slujbă la biserică etc.

Este de-a dreptul uimitoare constatarea că atât de multe elemente ale riturilor vechi au supraviețuit în literatura mitologică contemporană. Studiul Otiliei Hedeșan invită la reasamblarea informației în modele noi și deschide perspectiva unor interpretări inedite. Unul din beneficiile conceptului de "difuz".

NOTE

[1] Otilia Hedeșan, *Pentru o mitologie difuză*, Editura Marineasa, Timișoara, 2000, 306 p.

[2] Jean Cuisenier, *Mémoire des Carpathes. La Roumanie millénaire; un regard intérior*, Plon, Paris, 2000.

[3] Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, București, Editura Univers, 1973, p. 58

[4] *Op.cit.*, p.58.

[5] *The Masks of God. Primitive Mythology*, New York, Penguin Books, 1987, p.117.

[6] Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *Izvorul fermecat*, Basme, povești, legende, povestiri și mito-credințe din județul Maramureș, Baia Mare, Editura Gutinul, 1999, p.253.

Lista materialelor incluse în volum

Studii

***Ştima Apei.* Încercare de reconstituire a unui mit agrar,** în *Limbă şi Literatură*, An, XLVIII, Vol. III-IV, 2003, p. 87-99.

Forme vechi de cult al copacilor, în *Origini – Romanian Roots,* Vol. VI, nr. 5-6 (59-60), May-June 2002, p. 25 (Partea I-îi); nr. 7-8 (61-62), July-August 2002, p. 29 (Partea II-a).

Interdicţia de a privi. Semnificaţia unui tabu. Un fragment al lucrării a apărut în *Memoria Ethnologica,* Revistă de patrimoniu ethnologic şi memorie culturală, An. VI, nr. 18-19, ianuarie-iunie 2006, Baia Mare, Centrul Creaţiei Populare Maramureş, p. 1715-1720.

Caracterul exogamic al comunităţilor săteşti maramureşene şi unitatea folclorică a zonei, în *Comunicări ştiinţifice pe teme folclorice, Sighetul Marmaţiei, decembrie 1970-1971, Baia Mare, 1973, p. 23-37.*

***Miorița.* Pe marginea motivului *testamentul ciobanului*,** în *Limbă şi Literatură*, An. XLVII, Vol. III-IV, 2002, p. 66-73; republicat în *Almanah Origini/ Romanian Roots Almanac*, LiterArt XXI, Criterion Publişing, 2003, p. 474-485.

Literatură şi rit în unele legende despre Fata Pădurii. Comunicare prezentată la al V-lea Seminar bienal al filmului etnografic şi folcloric, Timişoara, 1978.

Balada "Fata Pădurii", în *Memoria Ethnologica*. Revistă de patrimoniu ethnologic şi memorie culturală, An. IV, nr. 11-13, iulie-decembrie 2004, Baia Mare, Centrul Creaţiei Populare Maramureş, p. 1275-1278.

***Horia merge de drăguț.* Despre funcţia cântecului de dragoste,** Comunicare ţinută la Sighetul Marmaţiei, în cadrul unui colocviu pe teme folclorice.

Terminologia sexului în lirica populară românească. Cu titlul **Les noms du sexe dans le folklore roumain,** în *Etudes et Documents Balkaniques et Mediteraneenes*, 6, Recueili sous la rédaction de Paul H. Stahl, Paris, 1983, p. 9-31.

Anecdotele ca biografii secrete, în *Almanah Origini/ Romanian Roots Almanac*, LiterArt XXI, Criterion Publişing, 2004, p. 99-103.

Folclorul citadin: bancurile, în *Almanah Origini/ Romanian Roots Almanac,* LiterArt XXI, Criterion Publishing, 2004, p. 355-374.

Ai auzit că...? **Zvonul ca gen folcloric,** în *American Romanian Academy (ARA) Journal*, 18, 1993, p. 94-103.

Satul global şi folclorul lui: legendele urbane, în *Textele comunicărilor prezentate la Reuniunea internaţională "Cultura română în lumea contemporană", Braşov, 31 mai-5 iunie 1998, organizată de Fundaţia Culturală Română, p. 50-56*; republicat în *Revista de etnografie şi folclor,* Tom. 44, nr. 2-3, 1999, p. 208-216.

Obiceiuri noi pentru omul de tip nou. Partea întâi a lucrării a apărut în *Analele Sighet 10, Anii 1973-1989: Cronica unui sfârşit de sistem,* Editor Romulus Rusan, Fundaţia Academia Civică, 2003, p. 346-350.

Steaguri roşii pe ruine. Folcloristica românească în anii '50. O versiune abreviată a lucrării în limba engleză, cu titlul **Red Flags over Ruins, The Romanian Folklore Research in the Fifties** a fost prezentată la Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle, iunie 2006, în cadrul întrunirii pe tema "Doing Anthropology in Communist Times. The Case of Southeast Europe".

Oameni şi cărţi

Epica eroică a romanităţii orientale de Victor Gaţak.

O carte esenţială: ***Obiceiuri populare de peste an*** de Ion Ghinoiu, în *Dilema*, An. V, nr. 241, 5-11 sept. 1997, p. 13; reluat în *Luceafărul românesc,* Canada, An 7, nr. 82, oct. 1997, p. 20.

Mitologia difuză a Fetei Pădurii de Otilia Hedeşan, în *Origini – Romanian Roots*, Vol. VI, nr. 3-4 (57-58), 2002, p. 28; reluat, cu titlul **Despre Fata Pădurii şi alte făpturi,** în *Orizont*, nr. 3 (1434), 18 martie 2002, p. 28.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B C.U "M. EMINESCU" IASI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2437/0
2

Cercetător ştiinţific la Institutul de Etnografie şi Folclor din Bucureşti (1964-1979), ani în care, alături de Mihai Pop, a făcut temeinice investigaţii de teren şi a scris câteva studii care îl anunţau pe specialistul versat în problemele culturii populare, ani despre care a şi scris semnificative pagini în volumul *Periscop. Mărturiile unui venetic* (2003). Constantin Eretescu şi-a continuat cercetările în domeniul căruia s-a dedicat şi când s-a stabilit, în 1980, în SUA, unde a predat antropologie culturală la colegiul Rhode Island School of Design din Providence. Din cercetările acestor ani a rezultat, între altele, volumul *Vrăjitoarele familiei şi alte legende ale oraşelor lumii de azi* (2003), cu care a surprins pe mulţi cu concludente dovezi că există, la noi şi în lume, un folclor urban, chestiune căreia i-a consacrat un capitol şi în volumul *Folclorul literar al românilor. O privire contemporană* (2004).

Deşi în publicistica sa din perioada americană s-a ocupat de probleme precum galeria eroilor din folclorul american, folclorul marinarilor, antropologia aplicată, în toate acestea, şi în altele, "Spiritul care poate fi regăsit scrie C. Eretescu este gândul la România." După 1990, când accesul la sursele româneşti i-a fost facilitat, a putut să continue o preocupare mai veche despre fiinţele mitologice în legendele româneşti şi să dea masiva cercetare *Fata Pădurii şi Omul Nopţii. În compania fiinţelor supranaturale*, prima monografie consacrată unui text în proză din folclorul literar românesc.

Iordan Datcu

ISBN 973-8920-00-0
9 789738 920002